بسم الله الرحمن الرحيم

هو مولكم نعم المولى ونعم النصير

# الحاشية لمولنا محمد يعقوب البنانى

سنه ١٣٠٨

# المشهور بمولوى الحسامي


مكتبة رشيدية

سرکی روڈ کوئٹہ فون: ۶۶۲۲۶۳

هو مولیٰکم نعم المولیٰ ونعم النصیر

بتوفیق الله الذی منّ علی عبده بإتمام الکتاب وأظهر بألطاف معانیه الأسنی فی طابع هذا الکتاب النافع للخاص والعام الموسوم بالمعروف

# الحاشیة لمولینا محمد یعقوب البنانی

سنه ١٣٠٨

# المشهور بمولوی الجامی

باهتمام العالم الفاضل الفقیه المسعود مولینا محمود مفتی والتاجر الماهر الأمین اسمعیل محمد وصلهما الله الی مقاصدهما فی الدارین بحرمة النبی


مکتبہ رشیدیہ

سرکی روڈ ۰ کوئٹہ ۰ فون ٨٤٣٢٦٤

بسم الله الرحمن الرحيم

## باب القياس

وهذه اللطائف موجودة في كثير من مواضع هذا الكتاب فلا تغفل وهو يشتمل على بيان نفس القياس اي معناه لغة وشرعا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ووجه انحصاره ان الشيء اما ان يعتبر باعتبار ذاته اولا وح اما ان يعتبر باعتبار امر داخل فيه اولا وح اما ان يعتبر باعتبار ما هو خارج مانع ودافع له اولا وح اما ان يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشيء اولا بل يتوقف الشيء عليه اذ لا وجه لاعتبار ما لا علاقة بين ذلك الامر وبينه اما الاول وهو بيان نفس القياس

فالقياس هو التقدير لغة يقال في اللغة قس النعل بالنعل اي قدره به و

اجعله نظير الآخر النعل وان كان مؤنثا سماعيا الا انه ذكر الضمير نظرا الى

ظاهر اللفظ والفقهاء لما اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل في الاحكام الشرعية

سموا ذلك الاخذ قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وجعله مساويا له

في الحكم والعلة هذا بيان للمناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي و

يعلم منه ان اخذ الفرع من الاصل انما يكون قياسا اذا كان مساويا له في

الامرين المذكورين ففيه نوع تنبيه على حد القياس بانه ابانة

موجودان في المعنيين ولا يكونان موجودين بعينهما فثبت ان الفرع مثل الاصل في الحكم والعلة جميعا ١٢ فضل حق عفي عنه

مقدورة للعباد ولذا اختار لفظ التقدير دون المساواة ١٢

مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واختير لفظ الابانة لان المثبت
هو الله تعالى والقياس مظهر وزيد لفظ المثل لان الاوصاف لا تنتقل وذكر
لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين كقياس
عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط
الخطاب عنه للعجز عن فهمه واما شرطه اي القياس فاربعة فالاول ان لا
يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا
بحكمه بسبب نص اخر دال على الاختصاص وذلك كقبول شهادة خزيمة
وحده وذلك انه شهد النبي صلى الله عليه وسلم في انه صلى الله عليه وسلم اوفى الاعرابي
ثمن ناقته وانه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك القبول كان حكما
ثبت بالنص اختصاصا اي اختصاص خزيمة رض به اي بالحكم فان قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واستشهدوا ذوي عدل
منكم موجب للعدد وقد خص منه خزيمة بقوله صلى الله عليه وسلم من شهد له
خزيمة فهو حسبه وسماه ذا شهادتين بطريق الكرامة فيمتنع الحاق
غيره به سواء كان مثله وفوقه لتادية الحاقه به الى ابطال الكرامة الموجبة
لانقطاع الشركة كرامة له لانه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة

# حواشی متعلقہ صفحہ نمبر ۴

۴ قبل شہادۃ خزیمۃ وحدہ انما ہو بطریق الکرامۃ والاعزاز لتخصیص فیکان فی مقام المدح وارد فی مقام المدح بل یسمی العلم یدل علی نفی جعل بالاجماع علیہ بالا قبل فقال فجعل ما یحکم بان یکون بعض الثات فیہ من ان الکلام المذکور لیصح والذم الا عموم لہ ومونا سد عندنا لما ذکرہ المصنف من الوجوہ الفاء ہذہ لانا نقول ان الاختصاص فی مقام المدح من قبل اوالذم بان یکون من تمام وارد والنص الوجوہ الفاسد ۃ اذا ورد بعض قوم فیقال بعض من ورد فیہم مقام مدح بتخصیص من ورد فیہم ان فیہ انہ تخصیص والا فاذا وعندنا البعض غیرہ العینا بعض او ورد والنص فی مع تخصیص بعض بشیٔ خاص من بین تقتضی انہ یکمل المذکور فہو غیرہ فی الحدیث المذکور ولہ او فی غیرہ الاختصاص او لم یحمل الحکم العنا لم تتم المدح ولم ۱۲ وبہذا من بلا القبیل ۱۲ مثلہ وقولہ سواء کان ان یفرد ۱۲ قولہ ذرع لما عسی ان یحاف او تعقیبہ الایراد

۴ بجنس بحکم والاستثناء الاول والغیر اثنا فکان ذکر ان الشرط من الخصوص المخرج من بجنس کما علم بانا قائمة الا ان النساء من ذلک المخرج من عموم القیاس وغیرہ صیغۃ العام والحال ان ذلک مع انہ یحتمل بالصبیان ونحوہ ادا ہو المستثنی من خروج عن آیۃ القتال مع ملاحظۃ حین اصحابہ ولانا فی فحمل الجواب ان لفظ الخصوص التی بین الباطلان البار اذا وقعت عن صلاۃ التفرد وبما بعضہ التفرد والتفرد ولذا وقعت عن فلان الخصوص یکون بنا کما بعضہ الخروج وذلک کما لقیاس فلان المخصوص یکون بنا کمن بعضہ الطلب لا یستقل بہ فانہ مخصوص لعدم الطلب المستقل والتفرد بانع الاعتراض الاول والتفرد بانع

حاشیۃ الفاضل التنکوہی ۹ قال خزیمۃ بن ثابت صحابی جلیل من کبار الصحابۃ ذو الشہادتین شہید یوم الصفین ۱۲ ۵ قولہ ذلک انہ شہد وقصتہ علی ما اوردہ العلی القاری وصاحب المبسوط فیہ ما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اشتری ناقۃ من اعرابی واوفاہ الثمن فانکر الاعرابی استیفاءہ وقال الاعرابی ہلم شہیدا فقال علیہ السلام من یشہد لی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہیدا فقال خزیمۃ انا اشہد یا رسول اللہ انک اوفیت الاعرابی ولم یحضر خزیمۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما حملک علی ہذا ثمن الناقۃ فقال رسول اللہ

ط صلی اللہ علیہ وسلم کیف تشہد لی ولم تحضر فقال خزیمۃ یا رسول اللہ انا اصدقک فیما تخبر من اخبار السماء افلا اصدقک فیما اتیتنا بہ من السلام من شہد لہ خزیمۃ فہو حسبہ وفی روایۃ قال علیہ الامر لثمن الناقۃ فقال علیہ السلام من شہد لہ خزیمۃ فحسبہ فجعلت شہادتہ کشہادۃ رجلین کرامۃ وتفضیلا علی غیرہ مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد فی حق العامۃ فلا القیاس علیہ غیرہ ۱۲ ۱۱ قولہ لا تواترہا بتغییرہا فی البسط حسبہ ۱۲ وہو قولہ علیہ الصلوۃ والسلام من شہد لہ خزیمۃ فہو حسبہ ۱۲ ۱۳ قال بہ او بحزیمۃ ونحو علی ہذا التقدیر یکون الضمیر المجرور فی خصاص راجعا الی الحکم ۱۲ ۱۴ قولہ فان قوۃ ذلک ۱۲ ۱۵

ان جواب عن سوال تقریرہ ان عموم النص فی العدد جایع عن سوال یقتضی ان العموم مما یوجب العدد تخصیص بیدل علی النصوص الشہادتین عن سوال فاجاب بان محصلہ ان العموم الشہادتین فاجاب بان محصلہ ان العمل فی الشہادۃ ۱۲ ۱۲ قولہ ورادہ عدم قبول الشہادۃ بین فی الشہادۃ ان شرط العمل بالخبر الواحد ان لا یکون معارضا للقیاس ۱۳ قولہ وجب القیاس متعدد بعد ان لا یکون مخالفا للکتاب ۱۲ قولہ الطریق الاولیٰ جواب وبالآخر فی العدد فلا یکون موافقا بالکتاب ۱۲ ۱۴ قولہ تقیید بالعدد العدد استنادا الی القیاس علی التخصیص فنقیید العدد وجب النص ان یدل علی التخصیص عن سوال تقدیرہ ان النصوص لا یدل علی التخصیص فی العلم فیبنی ان یحتمل محصلہ عدم

۵ الغیر وان لم یصح قیاسا لکن یصح ان یعم طائفۃ فمن ہو فوقہ کالمفاد الاشد من العشرۃ المبشرۃ علی قیاس الحاق الطرار بالسارق بما حصلہ ان الحاق من فوقہ انما یصح اذا لم یکن ہناک مانع وہہنا وجد المانع وہو ابطال الکرامۃ فمن ذلک ان المراد بالکرامۃ لیس مطلقہا بل الکرامۃ المختصۃ بخزیمۃ رضی اللہ عنہ وذا لا یوجد فی غیرہ ہذا ما جمعتہ من الحواشی ۱۲ مولانا مولوی فضل حق عفی عنہ

۱۷ قولہ لا یتشکل من الاصل بل یتشکل من موصوفا بہا والحکم من الاوصاف فلا یتشکل عن الاصل بل یتشکل مشاہدہ ۱۲ ۱۸ المراد بالنص الدلیل کتابا کان او سنۃ او اجماعا من قبیل ذکر الخاص وارادۃ العام ۱۲ وما تأخر من الفہم من فہمہ

للرسول صلى الله عليه وسلم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة والجملة معللة لقوله
كقبول شهادة خزيمة والاصل عند الجمهور هو محل الحكم المنصوص عليه
كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه متفاضلة فالاصل هو البر مثلا
وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه وعند البعض هو
الحكم في المحل المنصوص عليه وقس على معنى الاصل معنى الفرع وهو المحل او
الحكم الثابت فيه بالقياس والشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به
عن القياس اي عادلا مائلا عنه فضمير به يرجع الى الاصل ظاهرا او الى حكمه
تقديرا وهو في محل الرفع بمعدولا وهذا الشرط مغن عن الشرط الاول لكونه من
اقسامه قال الآمدي في الاحكام ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما
ما لا يعقل معناه اصلا وهو اما ان يكون مستثنى عن قاعدة عامة كقبول
شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ كاعداد الركعات و
نصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له

فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا
كضرب الدية على العاقلة كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة المطلقة
فانه ثبت مخالفا للقياس بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا من ضحك
منكم قهقهة في الصلوة فليعد الوضوء والصلوة جميعا لان الطهارة تزول
بالنجاسة ولم يوجد ههنا فلا يمكن الحاق غيرها بها فلا يقاس عليها صلوة
الجنازة وسجدة التلاوة والشرط الثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت
بالنص احترز به عن الحكم الثابت بالقياس لانه ان اتحد العلة في القياسين
فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي
اعتبرها الشارع في الحكم والمراد بالنص النص حقيقة

الثاني علم وهو اذا ذكر بعد
الخاص يراد به ما سوى الخاص ۱۲ حاشيه
نور ذكري بتلخيص كثير
۸ ارتدى في الصلوة لا يبطل الطهارة وان كان تمام الارتداد
۹ قوله فلا يقاس عليها ... من قبل القهقهة ۱۲
اي لا يمكن تعديه عليها الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة
لانها جعلت حدثا في صلوة مطلقة بخلاف القياس

كالكتاب والسنة او حكما كالاجماع ويؤيده ما وقع في بعض كتب الاصول الثابت بالكتاب والسنة والاجماع بعينه اي بعين ذلك الحكم اي بدون تغيره في الفرع الى فرع هو اي الفرع نظيره اي الاصل ولا نص فيه اي في الفرع سواء كان موافقا له او مخالفا عنه وهذا الشرط يتضمن خمسة شروط التعدية بان يكون النص معلولا بعلة متعدية لا قاصرة وكون الحكم شرعيا وعدم تغيره في الفرع ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانه يتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية بل من شروطها كذا في الشرح فلا يستقيم هذا تفريع قوله الحكم الشرعي التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة كما ذهب اليه بعض الشافعية وبعض اهل العربية لانه اي لان اثبات اسمها لها بجامع ان معنى الخمر انما يطلق عليه اسم الخمر لمخامرة العقل لان العصير قبل الشدة المطربة وبعد زوالها لا يسمى خمرا واذا اشتد يسمى بذلك فيظن بحكم الدوران ان العلة للتسمية هي الشدة فيجوز اطلاق ذلك الاسم على كل مسكر مشتد كالنبيذ ليس بحكم شرعي وان استلزم حكما شرعيا بعد اثباته وهو حرمة النبيذ مثلا لكونه مسمى بالخمر

داخلاتحت قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها ووجوب الحد بشرب القليل

والكثير منها وقلنا الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعايته سبب للوضع

وترجيح الاسم على الغير لا انها سبب الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على

الدن لقرار الما فيه فلا يصح اطلاق اسم الخمر على النبيذ لانه ان اطلق مجازا

لا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق عليه حقيقة فلا بد

من وضع العرب فان ثبت فلا قياس وان لم يثبت لم يكن الاطلاق حقيقة

لان علته هو الوضع لا غير ولا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي

هذا تفريع لقوله بعينه قال الشافعي موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل

الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وان لم يكن اهلا للصوم وهذا لا

يضره لان العبد ليس من اهل التكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح وقلنا لا

يستقيم هذا التعليل لكونه اي التعليل تغيرا للحرمة المتناهية بالكفارة

في الاصل وهو المسلم الى اطلاقها اي الحرمة متعلق بقوله تغييرا في الفرع

وهو الذمي عن الغاية متعلق باطلاقها لانه لا يمكن انتهاء الحرمة في الذمي

الى الكفارة لانه ليس باهل لها لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير

وهذا يرجح فيه معنى العبادة والكافر ليس باهل لواحد منهما فيكون تغيرا
لحكم الاصل في الفرع بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن
التكفير بالمال لعدم الملك كالفقير ولا يستقيم التعليل لتعدية الحكم من
الناسي في الفطر كلمة في بمعنى اللام زيدت لتقوية العمل فان من نسي الصوم
فقد نسي ان اكل مثلا مفطر للصوم او المراد في مسئلة الفطر كذا في بعض
شروح البزدوي والاولى ان يقال الناسي للصوم في حالة الفطر اي الاكل و
الشرب والجماع لانه مفطر له صورة وان لم يكن مفطرا في الناسي حكما الى
المكره والخاطي في عدم الافطار كما قال به الشافعي وهذا تفريع قوله الى فرع
هو نظيره لان عذرهما اي الخاطي والمكره دون عذره اي الناسي لانه امر
سماوي منسوب الى صاحب الحق قال صلى الله عليه وسلم انما اطعمك الله وسقاك
واما الخطاء فلا ينفك عن قلة احتياط عن الخاطي وكذا الاكراه مضاف الى
صنع غير صاحب الحق مع تمكن الاحتراز عنه بالالتجاء الى الامام العادل

بخلاف النسيان فانه مما جبل عليه الانسان فكان من الرحمن فكان تعدية
اي تعدية الحكم من الناسي اليهما تعدية الى ما ليس بنظيره فيكون فاسدا
ولا يستقيم لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين هذا تفريع قوله ولا نص
فيه اعلم ان عامة علمائنا لا يجوزون التعليل في موضع وجد النص في الفرع
سواء كان موافقا او مخالفا كما مر وعند الشافعي لا يجوز ان كان مخالفا له
ويجوز ان كان موافقا له سواء ثبت زيادة او لا واختار مشائخ سمرقند انه
يجوز ان كان موافقا له من غير زيادة لانه يجوز تعاضد الادلة ولذا كثر
في كتب الاصول الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس ثم
ان الشافعي يشترط صفة الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفارة القتل وصفة الايمان ايضا في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارة
حتى لم يجوز صرفها الى الكفار الفقراء قياسا على الزكوة وهو ضعيف
لانه اي تعليل الشافعي في هذه الامور تعدية للحكم الى ما اي الى الفرع الذي
فيه نص بتغييره وهو لا يجوز لانه ان كان موافقا فلا حاجة الى التعليل وان

كان مخالفاً بطل التعليل والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل المعلل بعد
التعليل على ما كان قبله اي قبل التعليل لان تغير حكم النص في نفسه اي في
نفس التغير او في نفس النص بان تغير مفهومه لغة وشرعاً يكون فيه احتراز
عن تغير النص من الخصوص الى العموم الحاصل بالتعليل بالرأي باطل سواء
حصل التغير لحكم نص في الاصل اي المقيس عليه او في الفرع كما ابطلناه اي
التغير في الفرع بقوله ولا نص فيه وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان
يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله فيدل على تخصيص النص بالنص اي
في المقيس عليه وظاهر عبارة المتن تدل على شموله النص في الاصل والفرع
كما اشرنا وقد اورد فخر الاسلام بعد هذا الشرط امثلة تغير النص المعلل بعضها
في الفرع فاعترض الشارحون عليه بان المتغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في
الفرع لا في الاصل وفيه نظر يجوز ان يكون امثلة لمطلق تغير النص سواء كان في الاصل او
في الفرع وان كان سياق الكلام يقتضي تخصيص نص الاصل ويوافق ما ذكره ههنا

كلام صاحب التوضيح حيث قال فان لا يغير القياس حكم النص واعترض عليه صاحب التلويح بعد ما قال وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره بقوله فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المتعدى وعدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المتعدى في الفرع و جوابه انه لما كان المراد تغير النص في الجملة سواء كان هذا النص في حكم الاصل او غيره فكيف يكون هذا الشرط مستغنى عنه بالشرط السابق المخصوص بالفرع نعم يمكن ان يقال ان تعميم النص بحيث يشمل نص الاصل والفرع بعد ذلك الشرط مما لا فائدة فيه بل يجب ان يقال ان يبقى حكم نص الاصل كما في عبارة فخر الاسلام ويمكن ان يحمل عبارة المتن على هذا بان يجعل اللام في الاصل بدلا عن المضاف اليه اى نص الاصل ويؤيده قوله كما ابطلناه في الفرع نوع تائيد ولما ورد على هذا الاصل نقوض شرع في اجوبتها بقوله وانما خصصنا اى اخرجنا القليل من قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام

الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال من التساوي والتفاضل والمجازفة لان الاصل ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر موافقا للمستثنى ولن يثبت خلاف الاحوال الا في الكثير لان المراد من التساوي التسوية بالكيل لانها المعتبرة شرعا وهو لا يتصور الا في الكثير القابل للكيل فصار التغير حاصلا بالنص حال كونه مصاحبا للتعليل اي موافقا له يعني ان تعليلنا بالكيل وافق التغير الذي حصل بدلالة النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد والتعليل يدل عليه ايضا فتوافقا لا به اي لان التغير حصل بالتعليل كما زعم الخصم وقال انكم غيرتم النص المذكور حيث جعلتم علة الربوا القدر والجنس وهو غير موجود في القليل فلا يجري فيه الربوا فيكون هذا التعليل مغيرا للنص وحاصل الجواب

١٤

ان المغيّر هو دلالة الاستثناء لا التعليل ومعناه ان الاستثناء يدل على عموم النص للقليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين فقتل حيوانا لا يقتل بالسكين كالقملة والبرغوث لا يدخل تحت النهي وكذلك اي مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص جواز الاستبدال في باب الزكوة فان جوازه ثبت بالنص اي بدلالة النص او باقتضائه كما اختلف عباراتهم والمراد بالنص النصوص الواردة في ضمان الارزاق وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء لا بالتعليل كما اورده الخصم علينا بانكم غيّرتم النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون قيمته حيث جوّزتم دفعها بالعلة دفع حاجة الفقير اجاب بان

١٥

التغير بل لثبات النص لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد اي ايفاء ما وعد
الله بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها للفقراء لاجل كون
الموعود رزقا لهم اي للفقراء مما متعلق بقوله بانجاز اوجب الله لاجل
نفسه فيه تنبيه على ان الزكوة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء
حتى يتغير النص بالتعليل وحق الله تعالى وان كان لا يقبل التغير بالتعليل ايضا
الا ان حقه هنا سقط عن الصورة باذنه وانما يصرف اليهم ايفاء للوعد
على الاغنياء بالنصوص المذكورة متعلق باوجب من مال المسمى اي معين
كالابل والبقر والشاة وكلمة من بيان لقوله مما وجب وقوله لا يحتمله صفة
المال المسمى والضمير المنصوب يعود الى الانجاز مع اختلاف المواعيد
الالهية وهي الارزاق المختلفة بحسب اختلاف الحوائج كالماكول
والمشروب والملبوس والمركوب والمسكن الى غير ذلك وقوله يتضمن خبر
لان اي يتضمن ذلك الامر الاذن من الله تعالى بالاستبدال اي استبدال

١٦

الشاة بالقيمة التي يتوصل بها الى الحوائج والغاء اسم الشاة وحاصل الدليل ان الزكوة مخصصة هي حق الله تعالى ابتداء وانما يصرف الى الفقراء لايفاء الوعد ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا يندفع بنفس الشاة وانما يندفع بمطلق المال فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم من مال معين غير واف لما وعده دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن صاحب الحق وهو الله تعالى لا بالتعليل وانما ذكر اسم الشاة ليكون معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة لكن يرد عليه ان وجوب الشاة لما كان بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته او باقتضائه فكيف ترجح الدلالة والاقتضاء على العبارة وايضا قد علم منه تعارض العبارة بالاقتضاء وقد ذكر بعض اصحاب التحقيق من شراح اصول فخر الاسلام انه ما وجد نظير لمعارضة الاقتضاء بما تقدمت من الاقسام اي الدلالة والاشارة و العبارة والجواب انه لا معارضة ههنا

۱۸

فانه لا يدل عبارة النص على حكم ودلالة النص على حكم اخر معارض له

بل اسم الشاة المدلول عليه بالعبارة كان محتملا لان يكون مدلوله هي الشاة

بعينه وان يكون الواجب دفع حاجة الفقير ويكون ذكر الشاة بيانا لمقدار

الواجب بقرينة النصوص الدالة على ان ايجاب الزكوة لايفاء المواعيد

فصار حمله على بيان مقدار الواجب بطريق الضرورة اولى لان حكم النص

غير متعين فانه يفهم من عبارة النص حكم ومن دلالته حكم اخر لكن لا

معابل بدلا بالقرينة المذكورة ولعل الدلالة محمولة على معناها اللغوي

فيرجع الى الاقتضاء فصار التغير بالنص خبر لقوله صار حال كونه مجامعا

للتعليل لا به اي بالتعليل ولما ورد عليه انه لا فائدة في هذا التعليل بعد

حصول التغير بالنص اشار الى دفعه بقوله وانما التعليل لحكم شرعي اخر

مغائر للحكم الاول اعني جواز الاستبدال الثابت بدلالة النص وهو اي

ذلك الحكم الشرعي المغاير للحكم الاول صلاح المحل كعين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وانما كان هذا حكما شرعيا لانه ليس بثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحيته بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل الصدقات منهم بالاحراق حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بشرط الحاجة كالميتة وايضا انما يعرف محال التصرفات شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر واذا كان هذا حكما شرعيا عللناه بكونها رافعة لحاجة الفقير ثم عديناه الى القيمة وجعلناها صالحة لدفع حاجة الفقير لان الحاجة اليها اشد وهي بها ادفع فههنا ثلثة احكام احدها ما يعرف بعبارة النص وهو وجوب الشاة وثانيها ما يعرف بدلالة النص وهو جواز الاستبدال وثالثها ما يعرف بالتعليل وهو صلاحية القيمة

١٩

ولا يدل جواز الاستبدال على صلاحية القيمة بل انما يدل على الغاء اسم
الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم
منه صلاحية القيمة حتى لا يحتاج الى التعليل وليس في هذا الحكم تغيير
النص الدال على وجوب الشاة بل تغييره بدلالة النص الامر بايفاء حق
الفقير كما علمت بدوام حال من المحل والصرف اي متلبسا بارادة
دوام يده اي الفقير عليه اي على ذلك المحل بعد الوقوع ظرف الصرف
لله تعالى حال كون وقوع المحل لله تعالى بابتداء اليد وحاصله ان المحل
يصير مصروفا الى الله تعالى اولا ثم يدوم يد الفقير بعد وصولها اليه قال
صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير فكان
قبضة الفقير قبضتان باعتبار الابتداء والبقاء الاولى لله تعالى و
الاخرى للفقير وقال فخر الاسلام فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد
الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى

بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر الاموال

ومراده ما ذكره فان المراد بصلاح الصرف صلاح المحل للصرف والمحل هو

عين الشاة مثلا وقوله ليصير علة غائية للصلاح وقوله بعد الوقوع

الثاني تاكيد وتذكير للاول وقوله بدوام يده عليه متعلق بقوله مصروفا

وانما ذكر هذا ليدل على ان الصدقة ليست حق الفقير ابتداء حتى يلزم تغير

حقه من غير اذنه بل هو حق الله تعالى وقد تغير باذنه وقوله حكما شرعيا خبر

لقوله صار وضمير عللناه راجع الى الشاة لكنه جعل الشاة اصلا وسائر

الاموال فرعا والتقويم علة وعلى ما ذكرنا الشاة اصل والقيمة فرع ودفع

الحاجة علة والصلاحية حكم ولا منافاة فانه قد يعتبر العلة من جانب

الصرف وهي دفع الحاجة وقد يعتبر من جانب الواجب هو التقويم لكن

جعل الحاجة او دفعها علة اولى من التقويم لانه لما اعتبر في التعليل حال

حال الصرف فاعتبار العلة من جهة اولى فتأمل في المقام فانه من
مزلة الاقدام ولعل ما ذكرنا غاية تنقيح الكلام ونهاية توضيح المرام
وهو اى ايجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية التي هي الحكم
الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في مسئلة ازالة النجاسة ان الواجب
ازالة النجاسة الحقيقية سواء كان النجس ثوبا او بدنا او مكانا الى
غير ذلك والماء آلة صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكوة دفع
حاجة الفقير والشاة مثلا آلة صالحة له لا ان استعمال الماء واجب
لعينه كما انه ليس عين الشاة واجبة لعينها بدليل ان من القى الثوب
النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء ولو
كان الماء واجبا لعينه لما سقط بدون الفعل وكون الماء آلة صالحة
للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في
ذلك كالخل ونحوه وانما كان حكما شرعيا لا حكما اصليا لان الازالة لا يحصل به
الا بالحكم بعدم تنجيسه حالة الاستعمال باول الملاقاة والا لما وجدت

الا ازالتہ بل زیادة النجاسة وهذا الحکم لیس بحکم اصلی بل حادث شرعی

کصلاحیة الشاة ثم فیجوز تعدیتہ واما لا یزول الحدث بغیر الماء

لکونہ غیر معقول المعنی فی الماء لان الحکم بالطهارة عن الحدث بمعنی

زوال المانع الشرعی غیر معقول اذ العضو طاهر ومن شرط القیاس کون

المعنی معقولا والمراد من عدم معقولیتہ انہ لا یستقل العقل بذلک

من غیر ورود الشرع اذ لا یعقل تنجیس الید وغیرها بخروج النجاسة

من السبیلین وثم ما ذکر فی الهدایة من ان غیر المعقول هو الاقتصار علی

الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول فالمراد بالمعقولیة انہ

لما حکم الشرع بزوال الطهارة عند خروج النجاسة ادرک العقل ان

هذا الحکم لاجل هذا الوصف واعلم ان قیاس المائعات علی الماء فی

رفع الخبث انما یصح باعتبار انها قالعة فنزلتہ بمنزلة الماء وهذا لا یوجد فی

الحدث لانہ امر حکمی لا یتصور قلعہ الا باعتبار انها مطهرة للمحل مغیرة له

من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس للمائعات على الماء فى تطهير
المحل عن النجاسة الحكمية فلا يرد عليه ان المعتبر فى القياس هو المعقولية
بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل
بذلك او ان يتوقف على ورود الشرع ولهذا قاسوا النجس الخارج من
غير السبيلين على الخارج منهما فيجوز قياس المائع على الماء فى
جواز الوضوء به لان تلك العلة ههنا غير معقولة اصلا بخلاف ثمه
فظهر الفرق فاندفع ما اورده الخصم من انكم غيرتم بالتعليل حكم قوله
صلى الله عليه وسلم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لان الشارع عين الماء
للتطهير وبالتعليل بكونه مزيلا للنجاسة تغير له وكذا اورد الخصم ايضا ان
الشرع اوجب لتكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقد غيرتم
بالتعليل حيث جوزتم افتتاحها بغير لفظ التكبير مثل الله اجل والرحمن
اعظم فاشار المصنف الى دفعه بقوله والواجب وهو عطف على اسم ان
تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير ليس بواجب بعينه كما زعم
الخصم بل الواجب عمل اللسان اعنى الثناء على الله تعالى والتكبير بمنزلة

آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيما لان الصلوة عبادة بدنية واللسان
من جملة البدن والمستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على
الله تعالى فعين الشارع التكبير لتحصيل الثناء به لا انه المستحق في نفسه
كما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل
الايمان وهذه الكلمة آلة له ولهذا يصح قيام سائر الكلمات بالفارسية
وغيرها مما يؤدي مؤداها مقامها واذا كان الواجب فعل اللسان
صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان الآلة لا تكون مقصودة
لذاته بل لتحصيل العمل كالسعي الى الجمعة فاذا حصل العمل به وبها حصل
ماهو المقصود منها قطعا فصح التعليل وقد ورد الخصم ايضا ان
الشرع علق الكفارة بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي القائل واقعت
امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد غيرتم بالتعليل
حكمه حيث عللتم الكفارة بالفطر واوجبتموها بالاكل والشرب
عمدا فاشار المص الى دفعه بقوله والافطار هو السبب للكفارة لان
الافطار هو الجناية على الصوم ولهذا اضيف اليه فقيل كفارة الفطر
والوقاع اي الجماع آلة صالحة للفطر وكذا الاكل والشرب عمدا

ثم اذا واقعت فكفر فينبغي ان يكون الوقاع هو السبب فاجاب عنه المص بقوله والوقاع آلة صالحة اه ١٢

٢٥

التصاحة ايضا وبعد التعليل وتعدية الحكم من الوقاع الى الاكل و الشرب انما هي بدلالة النص لا بالقياس كما توهم العبارة لان الكفارة لا تثبت بالقياس تبقى الصلاحية اي صلاحية الوقاع للآلة على ما كان قبله اي قبل التعليل نثبت انا لم نغير بالتعليل شيئا من النصوص وبهذا تبين اي بما ذكر ان المؤدي يقع لله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام يده عليه جواب اشكال ورده الخصم وهو ان اللام للتمليك وقد قال الله تعالى انما الصدقات للفقراء فكان حقا للفقراء قبل الاداء كما نقل عن الشافعي بطريق الشركة بين الاصناف المذكورة فوجب صرفها اليهم ولم يقتصر على صنف واحد منهم وقد جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد وفقير واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغير النص الدال على كونها حقا لجميع الاصناف و تقرير الجواب ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ليست للتمليك ليلزم ذلك بل هي لام العاقبة كما في قوله لدوا للموت وابنوا للخراب

اى يصير الحق الواجب والمؤدى طـ اى للاصناف المذكورة بعاقبته

اى باعتبار عاقبة الحق الواجب والمؤدى او فى عاقبته لما عرفت ان

الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير فان قلت

كون اللام للعاقبة مجاز فلا يصار اليه بلا ضرورة قلت قوله تعالى

وهو الذى يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصدقات يدل عليه و

قرينة له فان ذكر الاخذ فى الصدقات والقبول فى التوبة مع ان

تعريف الخبرين يفيد الحصر يدل على ان الاخذ غير محمول على مجرد

القبول سيما وقد ورد ان الصدقة تقع فى كف الرحمن الحديث واذا

وجد الاخذ حسا حملناه اخذه تعالى على الابتداء واخذ الفقير على

البقاء ولو سلم

٢٧

للعاقبة لا محالة ١٢

فنقول ان اللام لمجرد الاختصاص والمطلوب بيان المصارف بمعنى انه
لا يجوز الصرف الى غيرهم لا انه يجب ان يصرف الى كل واحد من
هذه الاصناف اولانه دليل آخر على ان اللام للعاقبة وان ليس الواجب
قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة
وهو معطوف على الاول باعتبار المعنى يعني لما ذكر من ان الواجب
خالص حق الله تعالى ويقع له ابتداء كانت اللام للعاقبة او لانه اي
النص اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة كما يدل عليه قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء ولا يصير المال صدقة الا بعد الاداء وقبض
الفقير واليه اشار بقوله وذلك اي صيرورة المال صدقة بعد الاداء
الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فكانت اللام للعاقبة
بمعنى ان الواجب بعاقبته صار صدقة وملكا للفقير لان الواجب
قبل التسليم ليس بصدقة وان كان صالحا لها ويمكن ان يقال ان اللام
وان كانت للتمليك لكن لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء
يكون ملكا للفقير لان النص اوجب الملك لهم في المال بعد
صيرورة المال صدقة وذلك انما يكون بالاداء الى الله تعالى بقبض الفقير

فلا يكون في الآية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب
صرفه الى جميع الاصناف المذكورة فصاروا اي الاصناف المذكورة
على هذا التحقيق وهو ان الواجب حق الله تعالى خالصا وان ذكرهم
لبيان المصرف مصارف باعتبار الحاجة فلحاجتهم وفقرهم صاروا
مصارف للمال الذي هو وسخ كما يشعر به قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وليسوا مصارف باعتبار الاسم
فان ابن السبيل والغارم مثلا لو لم يكونا فقيرين لا يحل لهما
الزكوة مع ان الاسم باق فعلم ان وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة
الا ان الحاجة تقع بهذه الاسباب غالبا فذكر الله تعالى بهذه الاسماء
التي هي اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير استحق لحاجته حتى
يشاركه غيره حين احتياجه وان لم يكن احتياجه بسبب الفقر فيكون
جميع الاصناف المذكورة بمنزلة صنف واحد ويصح ان يطلق اسم

٢٩

الجنس على واحد فيصح الصرف اليه ايضا وهذه الاسماء للاصناف

المذكورة اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة الكعبة للصلوة

كما انها ليست بمستحقة للصلوة لكنها صالحة لصرف التوجه اليها

ولذا كانت كلها اي الكعبة قبلة وكل جزء منها اي الكعبة قبلة كذلك

جميع الاصناف المذكورة بان يكون كلها مصارف وبعضها

مصارف فظهر ان حكم النص لبيان المصارف والتعليل لا لغيره

واما ركنه اي ركن القياس فما اي شيء جعل علما اي علامة وامارة

لوجود الحكم في غير المنصوص عليه وانما كان علامة لان الموجب هو

الله تعالى والعلل امارات واعلام على وجود حكم النص في الفرع فالحكم

في الاصل مضاف الى النص وفي الفرع الى العلة والى هذا ذهب مشائخنا

العراقيون والقاضي ابو زيد ومن تبعه وذهب جمهور المشائخ الى

ان الحكم مضاف الى العلة

في الاصل والفرع جميعا وعلى هذا يكون العلة علما على حكم النص في
الاصل والفرع جميعا مما اشتمل عليه النص بيان لكلمة ما اي يكون ذلك
الشئ من الاوصاف التي اشتمل عليها النص بصيغته كاشتمال قوله
صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا كيلا بكيل على القدر و
الجنس وبغير صيغته مثل قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي القائل واقعت
امرءتي في نهار رمضان اعتق رقبة اي اذا واقعت فكفر فعلم ان
العلة هي الجناية وذلك لان المعنى لما كان مستنبطا من النص
لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له اي
للنص في حكمه اي النص بوجوده اي بوجود ذلك الشئ الذي جعل
علما والباء للسببية فيه اي في الفرع وكما ان المعنى ركن القياس فكذا
الاصل والفرع وحكم الاصل وهو اي الشئ الذي جعل علما الوصف
وليس كل واحد

من اوصاف النص علة وكذا جميعها باتفاق القائسين لان الجميع
غير متعد فينسد باب القياس بل بعضها وليس للمعلل ان يعلل
باي وصف شاء بل لا بد من دليل والنص يصلح دليلا على العلة سواء
دل عليها صريحا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس او اشارة مثل
قوله صلى الله عليه وسلم لعمر حين سئل عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك فهذا اشارة الى علة مؤثرة لان الصوم عبارة
عن الكف عن الشهوتين فكما ان مقدمة شهوة البطن وهي ادخال
الماء في الفم لا ينافي الصوم كذلك مقدمة شهوة الفرج لا ينافي الصوم و
كذا الاجماع يصلح دليلا على العلة وهذا بالاجماع واختلفوا اذا عدم النص
والاجماع فيما يصلح دليلا فقيل الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود
الوصف من غير ان يعقل معنى فيه من تاثير او اخالة لان الشرط في علية
الوصف تميزه عن سائر الاوصاف والدوران يفيده وقال العامة ان
مجرد الاطراد لا يصلح دليلا له لان الاطراد يوجد بين الحكم والشرط ايضا
فلا بد من معنى اخر وذلك المعنى كون الوصف صالحا ومعدلا كما قال
الصالح المعدل بظهور اثره اي الوصف في جنس الحكم المعلل به اي بالوصف

فعدالة الوصف عندنا يثبت بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك
الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا
ليترجح احتمال الصواب على الخطاء وطريق معرفة الاستدلال بالاثر
الذي ظهر في موضع من المواضع كظهور اثر دين الشاهد بالاجتناب
عن ارتكاب محظورات دينه فانه يعرف به صدقه ويستدل به على
براءته من الكذب الذي هو محظور دينه وسياتيك بيانه وقال بعض
الشافعية يثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة
ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق
الوجوب ليتحقق سلامته عن المعارضة والمناقضة وقيل بل العدالة
يثبت بالعرض فان لم يرده اصل مناقض او معارض صار معدلا
ونعني بصلاح الوصف ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان يصح
اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام
احد الزوجين الى اباء الاخر عنه فانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لا
آبٍ عنه لان الاسلام عاصم للحقوق لا قاطع

وهو اى حصول الملائمة فى الوصف ان يكون الوصف على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام لا نائية عنها والى هذا اشار القاضى ابو زيد حيث قال المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وذكر الآمدى ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو المقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما اشير اليه فى قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة فاعرف ذلك كقولنا فى الثيب الصغيرة ولاية الانكاح فى النساء مرتبة على الصغر عندنا وعلى البكارة عند الشافعى فعندنا انها اى الصغيرة المذكورة تزوج كرها لانها اى الثيب الصغيرة صغيرة فاشتبهت اى الثيب الصغيرة البكر الصغيرة فهذا التعليل تعليل بوصف وهو الصغر ملائم للحكم لان الصغر مؤثر فى اثبات ولاية المناكح

لما يتصل به من العجز جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح او الظرف من النكاح او منكوحة والقياس المناكيح لكن حذفت الياء تخفيفا وذلك لان ولاية النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصده كالنفقة فانها انما وجبت على الغير لعجز من وجبت له عن مباشرة تحصيلها بنفسه مع الحاجة اليها والصغر من اسباب العجز فكان تعليلا بوصف ملائم مثل تاثير اصفة مصدر محذوف اى مؤثرا تاثيرا مثل تاثير الطواف لما اى لاجل معنى يتصل به اى بالطواف من الضرورة بيان لما في الحكم متعلق بالتاثير والمراد به سقوط نجاسة سؤر الهرة المعلل به اى بالطواف في قوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين والطوافات عليكم

اى الهرة من جنس الذكور الطوافين ومن جنس الاناث الطوافات

وهو تعليل لعدم كونها نجسة وتوضيحه ان الطواف موجب للضرورة

وهى تعذر الاحتراز وصون الاوانى عنها والضرورة مؤثرة فى

التخفيف وسقوط الحظر مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد

فلا اثم عليه فهذا تعليل موافق لتعليل صاحب الشرع وهو الطوف

ولا يصح العمل بالوصف بان يجعل علة ويثبت بها الحكم قبل الملائمة

لانه اى الوصف امر شرعى لان الكلام فى العلل الشرعية المثبتة

للحكم الشرعى فيعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف اذا كان موافقا

للعلل المنقولة عن السلف فقبل ظهور الملائمة لا يصح العمل به كالشاهد

لا يصح العمل بشهادته قبل ظهور الصلاحية فيه واذا ثبت الملائمة

جاز العمل به لكن لم يجب العمل به اى بالوصف الا بعد العدالة عندنا

كالشاهد بعد ظهور صلاحيته لا يجب العمل بشهادته قبل ظهور

عدالته ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور
ينفذ فلو عمل بتلك العلل الملائمة عامل نفذ العمل ولم يقبح وهي اى العدالة
الاثر بان يظهر اثره في موضع من المواضع فيستدل به كما اشرنا اليه
وستعرف ايضا واذا ثبت عدالته يجب العمل به لا نزاع اي الوصف يحتمل الرد
من الشارع بان لم يعتبره علة مع قيام الملائمة لان الوصف ليس بعلة
لذاته بل بجعل الشارع فيتعرف به صحته اى الوصف اى اعتباره عند
الشارع بظهور اثره اى الوصف في موضع من المواضع كاثر الصغر
في ولاية المال فان العجز لما كان لازما للصغير لقصور عقله اقيم من
هو كامل الرأي وافر الشفقة مقام الصغير في التصرف في ماله بالاجماع
فكذلك يقوم مقامه في التصرف في نفسه ايضا للعجز فالتعليل به في ولاية
الانكاح تعليل بوصف مؤثر وهو اى تعرف صحة الوصف بظهور

الاثر نظير تعرف صدق الشاهد بان يتعرف صدقه بظهور اثر
دينه اي الشاهد في منعه اي منع الدين الشاهد عن تعاطي اي تناول
محظور دينه فالمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن سائر
المحظورات استدلال بظهور اثره على اثر اخر اعني الصدق في الشاهد
كما ان الوصف هو المؤثر والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال
بظهور اثره على اثر اخر وهو الحكم الثابت بالقياس قال بعض الافاضل
ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون ملائما
مناسبا بالمعنى المذكور وهو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب و
النوع في الجنس والجنس في النوع او النوع في النوع اولا وهو الظاهر
من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة
ففي قوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين والطوافات لجنس الطوا

وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع
النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد
الفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز
من سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج
كما في حل الميتة وكذا نظائره وليس التاثير بمعنى اعتبار الشارع
النوع او الجنس القريب هذا وقال صاحب التوضيح والتاثير
عندنا ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار نوعه او جنسه اي الوصف
في نوعه او جنسه اي الحكم والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب ههنا
كطهارة سؤر الهرة فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف
وتحقيق كلامه في التلويح ولما صارت العلة عندنا علة باثرها
اي بسببه قدمنا على القياس الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء
حسنا ثم ان من اثبته جعله من احد الادلة الاربعة

ومن قال من القدماء ان من استحسن فقد شرع يريد به ان من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع له
فلا اعتبار له ولا يريد به الطعن على ابي حنيفة رح بل مراد الفريقين واحد
والمنازع من الجانبين جاهل بمرادهم الذي هو القياس الخفي اذا قوي
اثره اشارة الى تعريف الاستحسان في اصطلاح الاصول فانه غلب في
اصطلاحهم على القياس الخفي خاصة كما غلب اطلاق القياس على
الجلي تمييزا بين القياسين ويطلق القياس غالبا شائعا في الفروع على
النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي كذا في التلويح
قال في التوضيح م القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه
اعم من القياس الخفي ش لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس
ايضا كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان
اريد به القياس الخفي م وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه
الافهام ش هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في

حاشية ١٢

تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي
وقوله الذي سبق اليه الافهام تفسير القياس الجلي ثم قال واعلم
انا اذا ذكرنا القياس يراد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان يراد
به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح انتهى وعلم منه ان
للفظ الاستحسان اطلاقين احدهما شائع وهو ان يراد به القياس الخفي
وثانيهما غير شائع وهو ان يراد به الاعم وعلى هذا فالتعريف بالقياس
الخفي تعريف صحيح باعتبار الاطلاق الشائع فلا وجه للترديد في
التعريف المذكور في المتن وعلى هذا قوله فاذا قوي اثره متعلق بقدمنا
ولا دخل له في التعريف ويمكن ان يقال ان له اطلاقا اخر وهو ان يراد
به القياس الخفي القوي كما يدل عليه تعريف من عرفه بانه العدول
عن موجب قياس الى قياس اقوى منه لكن ينبغي ان يحمل القياس
الاقوى على القياس الخفي الاقوى فح يكون قوله اذا قوي داخلا في
التعريف ولا يرد على تعريفه بانه العدول الخ ما قيل انه ليس بجامع اذ
لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة وقدمنا

القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى

فساده اشارة الى ان كل واحد من القياس والاستحسان نوعين

فان القياس الخفى قد يكون قوى التاثير بالنسبة الى مقابله وقد

يكون ظاهر الصحة وخفى الفساد فانه اذا نظر اليه بادنى نظر يرى

صحيحا ثم اذا تأمل حق التأمل علم فساده فالمراد بظهور الصحة فى

الاستحسان بالنسبة الى فساده الخفى وهذا لا ينافى خفاءها

بالنسبة الى مقابله اعنى القياس وكذا القياس قد يكون ضعيف الاثر

بالنسبة الى مقابله اعنى الاستحسان وقد يكون ظاهر الفساد خفى الصحة

لانضمام معنى اخر اليه الذى هو المؤثر فى الحكم حقيقة فارتفع به فساده

الظاهر والى هذا اشار ابو حنيفة حيث قال تركت الاستحسان واخذت

بالقياس قال الشيخ الامام صدر الاسلام ان الاستحسان اذا كان اكثر

تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى واذا كان القياس اكثر تاثيرا

كان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس

لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور فالنوع الاول من الاستحسان

اقوى من النوع الاول من القياس وان كان جليا والنوع الثاني منه
بالعكس ثم الصحيح ان معنى الرجحان تعين العمل بالراجح وظاهر كلام
فخر الاسلام انه اولوية حتى انه يجوز العمل بالمرجوح واعلم ان كلا
من قسمي القياس يستلزم ما يقابله من قسمي الاستحسان ولا بد من
تقديم احدهما على الآخر عند التقابل به فمآل الامر الى قسمين للتقديم
تقديم الاستحسان على القياس وبالعكس ولذا جعل المص للتقديم
قسمين وقدم بيان القسم الثاني اعني تقديم القياس على الاستحسان
لانه مما يستبعده الوهم لما شاع ان الاستحسان عبارة عن الدليل
الاقوى ولا يترك الاقوى بالاضعف فقد نقل عن الكرخي ايضا ان
الاستحسان ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم
في نظائرها الى خلافه بدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول وقيل هو
تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه ويرجع هذا الى تخصيص العلة
وهو ليس بصحيح وقال ابو الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه

الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو اقوى منه وهو في حكم
الطارى على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص
وبقوله وهو في حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان
بالقياس الى غير ذلك ولذا قال المصنف فيما سياتى وهذا قسم عز وجوده
واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى وبيان القسم الثانى وهو
تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس في حق من تلا اية
السجدة في صلوته انه اى التالى يركع بها اى بسبب الاية او التلاوة
او يركع بدل السجدة وانما خص الكلام بالمصلى لانه اذا قرءها خارج
الصلوة وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج ليس بقربة فلا ينوب عما
هو قربة واما في الصلوة فيصح سواء كان ركوعا عليحدة او ركوع
الصلوة لكن بالنية وعدم الفاصل بمقدار ثلث اية قياسا اى هذا
الحكم ثابت من جهة القياس ووجهه ان الركوع والسجدة يتشابهان

في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود لان النص قد
ورد به اي بالركوع مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب اي
سقط ساجدا لان السقوط موجود في السجدة دون الركوع ولما ثبت
التشابه بينهما ينوب الركوع مناب السجود كما تنوب القيمة مقام الشاة
الواجبة في الزكوة وهذا قياس ظاهر لا يحتاج الى مزيد تامل بل هو اعتبار
لاحد الفعلين بالآخر بالشبه الظاهر في معنى الخضوع وفي الاستحسان
لا يجزيه لان الشرع امرنا بالسجود بقوله تعالى فاسجدوا لله واسجد و
اقترب والركوع خلافه اي السجود كسجود الصلوة لا يتادى بالركوع
فان الركوع لا ينوب فيها عن سجدتها مع انها اشد قربا بالركوع من
سجدة التلاوة لانهما من موجبات التحريمة واركان الصلوة بخلاف
الركوع وسجدة التلاوة فلا ينوب منابها ايضا بالطريق الاولى فهذا
اي كون الركوع غير السجود اثر ظاهر لان المامور به لا يتادى باتيان
ما يخالفه فصار به وجه القياس مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما
فاما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز لان المراد

بالركوع السجود بطريق المجاز فبناء القياس عليه بمنزلة العمل بالمجاز
في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى لكن
القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثر الباطن الذي يتضمن فساد
الاستحسان بيانه اي الاثر الباطن ان السجود عند التلاوة لم يشرع
قربة مقصودة اي لم يجب قربة لعينه حتى لا يلزم بالنذر وانما المقصود
من شرعيتها مجرد اتيان ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وموافقة
للمطيعين كما تشعر به اية السجدة لكن على طريق العبادة ولهذا اشترطت
الطهارة واستقبال القبلة فيها والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل
لحصول معنى التواضع والعبادة فيسقط به السجود كما يسقط الطهارة
للصلوة بطهارة لغيرها بخلاف سجود الصلوة فانه لا يقوم مقامه لان
كل واحد مقصود بنفسه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا
وبخلاف الركوع في غيرها اي الصلوة حيث لا ينوب مناب السجدة
للتلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليست بعبادة والشرط
فيما يتأدى به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس
وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة

والعمل بالمجاز اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة
مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود اعني سجدة التلاوة مقام
المقصود اعني سجدة الصلوة او جعل غير المقصود اعني السجدة
مقام المقصود اعني التعظيم وهذا القسم الثاني قسم عز وقل
وجوده فانه لا يوجد الا في ستة مسائل او سبع كما ذكر تفصيلها
في المطولات واما القسم الاول وهو تقديم الاستحسان لقوة
اثره على القياس فاكثر من ان يحصى اي اكثر من القسم الثاني من
حيث الاحصاء ومعناه ان احصاءه اكثر من احصاءه وعلى هذا
لم تكن من تفضيلية بل بيانية ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته
هذا شروع في بيان اقسام الاستحسان واحكامها باعتبار اطلاق
الاستحسان على ما يشتمل الاقسام الآتية ولعله لهذا قال ثم المستحسن
ولم يقل ثم الاستحسان تنبيها على مغايرة هذا الاطلاق لما مر
وانما يصح تعديته المستحسن بالقياس الخفي الى محل اخر لانه في الحقيقة
قياس شرعي في حكم التعدية بخلاف المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة
فانه لا يصح تعديته فيها لانها غير معقولة بل عدل بها عن القياس

فلا يقبل تعديته كالسلم مثال للاول فان انعدام المعقود عليه يقتضي

عدم جواز هذا العقد بحكم القياس الا انه ترك بقوله صلى الله عليه وسلم

من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث روي انه عليه الصلوة والسلام

نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم والاستصناع مثال

للثاني فان الاستصناع فيما فيه تعامل الناس بان امر انسانا ان يخرز له خفا

مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم له دراهم او

لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم حقيقة

وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز البيع الا بعد تعينه حقيقة او

ثبوته في الذمة كالسلم فيترك القياس بالاجماع الثابت بتعامل الامة

من غير نكير لان جهة الخطاء في القياس تتعين بالاجماع كما تتعين بالنص

وتطهير الحياض والابار والاواني التي ليست تحتها تقبا مثال للاخير

فان القياس يابى عن طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها الا يرى ان

الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانه

اى البائع هو المدعى لانهما لما اتفقا على البيع اتفقا على ان المبيع ملك
المشترى فالمشترى لا يكون مدعيا على البائع شيئا فى الظاهر بل البائع
يدعى زيادة الثمن والمشترى ينكرها فكان القياس تسليم البائع المبيع
بما اقربه وتحليف البائع اياه على الباقى ويوجبه اى يوجب الاختلاف
المذكور يمين البائع استحسانا لانه اى البائع ينكر وجوب التسليم
اى تسليم المبيع الى المشترى بما ادعاه المشترى ثمنا للمبيع ففى القياس
يحلف المشترى فقط وفى الاستحسان يحلف المشترى والبائع جميعا
لان البائع ينكر وجوب التسليم والمشترى ينكر زيادة الثمن وهذا
اى وجوب التحالف للعاقدين المختلفين فى قدر الثمن حكم تعدى الى
الوارثين اى للعاقدين حتى لو مات العاقدان ووقع الاختلاف بين
وارثيهما والمسئلة بحالها يجرى التحالف بينهما لان الوارث يقوم مقام
المورث فيمكن تعدية التحالف اليهما فثبت ان المستحسن بالقياس الخفى
يصح تعديته والى الاجارة اى اختلف الموجر والمستاجر فى مقدار الاجرة قبل
استيفاء المنفعة تحالفا فاما الاختلاف فى الثمن بين العاقدين بعد القبض
اى قبض المبيع فلم يجب به اى بالاختلاف يمين البائع الا بالاثر لان

المشترى لا يدعى لنفسه شيئا على البائع اذ المبيع مسلم اليه وثبوت
التحالف بالاثر بخلاف القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف فلم
يصح تعديته الى الوارث بل يقصر على مورد النص حتى لو اختلفت
وارث البائع ووارث المشترى والسلعة المقبوضة قائمة كان القول
قول وارث المشترى ولا يجرى التحالف بينهما لان التحالف بعد
القبض ثابت بخلاف القياس مستحسن بقوله صلى الله عليه وسلم اذا
اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فان لفظ ترادا
يشير الى جريان التحالف بعد القبض اذ الرد لا يتصور الا بعده
فلذلك لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وهو تحالف المتعاقدين عند
عدم قيام السلعة وعند محمد يجرى التحالف فى جميع هذه الصور
لان التحالف عنده باعتبار ان يكون كل واحد منهما يدعى عقدا
ينكره الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين والجواب بالمنع فان العقد
لا يختلف باختلاف الثمن ثم الاستحسان الثابت بالنص او الاجماع
او الضرورة والقياس ليس من باب خصوص العلل وتخصيصها
عبارة عن تخلف الحكم عنها فى بعض الصور لمانع وهو جائز عند

الكرخي وابي بكر الرازي وابي زيد واكثر العراقيين وهو مذهب
مالك واحمد وعامة المعتزلة وزعموا ان هذا مذهب الائمة الثلثة
مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان وهو قول بتخصيص العلة
لان القياس ثابت في صورة الاستحسان وغيرها وقد تركوا العمل به
في صورة الاستحسان لمانع وعملوا به في غيرها لعدمه فرده المص بما
حاصله ان الاستحسان ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم
القياس لعدم العلة لانه عند المعارضة بالاستحسان لم يبق قياسا
لان الوصف الذي ادعى انه علة في القياس لم يجعل علة في مقابلة
النص الذي جعل دليلا للاستحسان والاجماع الذي جعل دليلا له
والضرورة التي جعلت دليلا له لوجود الاجماع في موضع الضرورة كما
قال لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة في اثبات
الحكم وقد عرفت انه لا اعتبار للقياس في مقابلة واحد منهما فكذا في
مقابلة الاجماع والضرورة الراجعة اليه وكذا الحكم اذا عارضه اي
القياس الجلي الاستحسان اي القياس الخفي انه راجح من القياس اوجب
الاستحسان اي القياس الخفي عدمه اي عدم القياس لان المرجوح

يضعها في مقابلة الراجح وهو بيان لقوله وكذا اذا عارضه استحسان
وكلمة اذا ظرفية وليست بشرطية كما توهم فصار عدم الحكم ثمه
لعدم العلة لا لان عدمه لمانع مع قيام العلة كما توهم القائلون
بتخصيص العلة وكذا اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان مع ان
عدم الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل المؤثرة التي تخلف عنها
احكامها في بعض المواضع فانه يضاف عدمها الى عدم العلة لا ان
العلة علة وتخلف الحكم عنها لمانع وبيان ذلك في قولنا الواقع في حق
الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر الصوم انه مقول القول
يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك فانه قد فات بوصول
المفطر الى جوفه وهو تعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسي فان صومه
لا يفسد مع فوات ركن الصوم حقيقة فمن جاز خصوص العلل قال
امتنع حكم هذا التعليل اي تخلف الحكم عن العلة ثمه اي في صورة
النسيان لمانع وهو الاثر مع وجود العلة فيها وقلنا نحن انعدم الحكم
في الناسي في القاموس وفي قول المتكلمين وجد فانعدم لحن لعدم العلة

لا لانها موجودة وقد تخلف الحكم لمانع لان فعل الناسي منسوب الى
صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله صلى الله عليه وسلم اطعمك الله و
سقاك فصار فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار فيسقط عنه معنى
الجناية وصار الفعل اي فعل الناسي عفوا اي ساقط الاعتبار فاذا سقط
اعتبار فعله شرعا فقد بقي الصوم اي صوم الناسي لبقاء ركنه لا لمانع منع
من الفطر مع وجود علته وفوات ركنه اي الصوم وما قيل ان فيه انكار
الحس والعقل وهو ظاهر والشرع لانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث
مدفوع لانا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة لكن لا نجعله سببا للفطر
بالنسبة الى صاحب الشرع من حيث التسبيب في مسئلة الفطر ممنوعة
كذا في التحقيق فالذي جعله عندهم دليل الخصوص اي جعل مانعا
للحكم مع قيام العلة جعلناه دليل العدم اي عدم العلة وهذا اي جعل
ما جعلوه دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل وهو تخصيص
العلة فاحفظه اي هذا الاصل واحكمه من الاحكام ففيه فقه كثير
لان المعلل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة
في كل صورة ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق ومخلص كبير

لان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة

قال الشارح المحقق قلت ان الخلاف في مسئلة التخصيص راجع الى

العبارة في التحقيق لان العلة في غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة

عند الفريقين وفي موضع تخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان

العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحنا

في الكشف ويمكن ان يقال ان قول المص فالذي جعله اشارة الى

ان النزاع بين الفريقين لفظي اذ لو كان معنويا لم يمكن الجعل المذكور

لان الدليل ملزوم والمدلول لازم وتنافي اللوازم يستلزم تنافي

الملزومات فلا يمكن ارجاع دليل احدهما الى دليل الآخر وتحقيقه ان

ان العلة اما ان يكون عبارة عن امر داخل فيه انتفاء المانع اولا بل هو

عبارة عن الوصف الذي قد يقارنه المانع عن الحكم وقد لا يقارنه

فالقائلون بالاول لا يجوزون تخصيصها اذ على الاول لا تكون العلة

موجودة في صورة التخصيص لوجود المانع فيها والقائلون بالثاني

يجوزون تخصيصها اذ يجوز وجود الوصف مع مقارنة المانع من

الحكم ويظهر لك من هذا وجه ارجاع دليل الخصوص الى دليل عدم العلة

ووجه كون النزاع لفظيا لكونه مبنيا على تفسير معنى العلة لكن ظاهر عبارة المص فيما سبق يدل على كون النزاع معنويا ووجه الرجاء على هذا ان الدليل الذي جعلوه دليل الخصوص ليس بدليل الخصوص في الواقع بل هو في الواقع دليل عدم العلة وانما صيروه دليل الخصوص بمجرد زعمهم فعلى هذا المجعول ما هو دليل الخصوص في الواقع دليل العدم في الواقع حتى يلزم ما ذكر من ان تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات ولهذا قال فالذي جعل عندهم دليل الخصوص ولم يقل ما هو دليل الخصوص واما حكمه اي حكم القياس فتعدية مثل حكم النص الى ما لا نص فيه ولا اجماع فيه والتعدية المذكورة في الشرائط اريد بها صلاحية التعدية واريد بها ههنا وقوع التعدية بالفعل ليثبت الحكم فيه اي فيما لا نص فيه بغالب الرأي على احتمال الخطاء فان المجتهد يصيب ويخطي على ما هو مذهب العامة ولكون القياس من الادلة الظنية فالتعدية حكم لازم للتعدية عندنا حتى لو خلى التعليل عن التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل

بمنزلة المترادفين وعند الشافعيؒ هو اي التعليل صحيح بدون
التعدية ففي العلة المتعدية يثبت الحكم في الفرع بالعلة عنده و
يكون قياسا وان لم تكن متعدية يبقى الحكم مقتصرا على الاصل حتى جوز
التعليل في حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية وهو تعليل بالعلة القاصرة
المستنبطة وهذا هو محل الاختلاف واما التعليل بعلة قاصرة ثابتة
بنص او اجماع فثابت بالاتفاق فيكون التعليل عند الشافعيؒ اعم من
القياس واحتج من جوز التعليل بالعلة القاصرة بان هذا اي الرأي
المستنبط من الكتاب والسنة لما كان من جنس الحجج التي تعلق بها
احكام الشرع وجب ان يتعلق به الايجاب اي ايجاب الحكم اي اثباته
سواء تعدى به الحكم الى الفرع او لا كسائر الحجج الشرعية من الكتاب و
السنة فان الحكم يثبت بهما خاصا كان او عاما الا ترى ان دلالة

اى دليل كون الوصف علة من التاثير والاخالة والمناسبة لا يقتضى
تعديته اى لا يقتضى ان يكون الوصف متعديا بل يتحقق فى الوصف
الذى يقتصر على المنصوص عليه بل يعرف ذلك اى التعدية بمعنى
فى الوصف وهو عموم الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لابد وان
يوجب علما او عملا والا لكان عبثا وهذا التعليل لا يوجب علما لانه
دليل ظنى بالاخلاف ولا يوجب عملا فى المنصوص عليه لانه اى وجوب
العمل فيه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه اى الحكم عنه
اى النص الى العلة لان العدول عن اقوى الدليلين الى اضعفهما مع امكان
العمل به مردود عقلا فلم يبق للتعليل حكم على هذا سوى التعدية فلو
خلى عنها لكان باطلا وليست حالة العلة المنصوصة كذلك لان
الشارع لما نص عليها فقد افاد علما بانها هى المؤثرة فى الحكم ولا فائدة
اعظم منها فان قيل التعليل بما لا يتعدى اى بالعلة القاصرة يفيد اختصاص
حكم النص به اى بالنص فلا نسلم عدم تحقق الفائدة فى التعليل بالعلة
القاصرة فان المجتهد اذا علم اختصاص الحكم بالنص لا يشتغل بالتعليل
للتعدية ولا يضيع وقته وايضا فيه فائدة معرفة الحكمة الموجبة

٥٧

لطمانية القلب فان القلب الى قبول الحق المعقول اميل وايضا فيه فائدة
منع تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على
قوة المتعدية في العلية وترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى
الحكم بها من غير رجحان وهي من الفوائد الجلية قلنا هذا الاختصاص
يحصل بترك التعليل فانه لا شك في ان الحكم ثابت بالنص وعدم
الاختصاص بالنص انما يكون بالتعليل فاذا انتفى التعليل انتفى عدم
الاختصاص فما ذكره من الفائدة موجود ههنا ايضا فلا فائدة فيه

على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه
الفائدة اي اختصاص الحكم بالنص ويفهم من هذه العلاوة الجواب
عن الوجه الاخير ايضا بيان ذلك انه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان
متعديان واحدهما اكثر تعدية من الاخر يجوز ان يجتمع فيه وصفان

يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فالتعليل بالعلة القاصرة لا يمنع المجتهد
عن طلب العلة المتعدية والقاصرة لا تعارض بالمتعدية على وجه
يحتاج الى مرجح بل المتعدية عند الخصم ايضاً راجحة على القاصرة
لكونها اكثر فائدة وكونها متفقاً عليها واما الوقوف على الحكمة
فمن باب العلم وقد عرفت انه لا مدخل للرأى فى باب العلم غاية ما فى
الباب انه يوجب الظن ولم يعتبر الظن الا للعمل والقاصرة قاصرة
عن هذا واما دفع اى القياس فنقول فى بيانه العلل نوعان طردية
ومؤثرة وقد اشير الى بيانهما وعلى كل واحد من القسمين المذكورين
ضروب من الدفع اما وجوه دفع العلل الطردية التى قال بها عامة
اهل النظر قيل ينبغى ان يراد بالطردية ههنا ما ليس بمؤثر لمناسب

٥٩

ايضا فان بعد القول بموجب العلة قد لا يبقى فيه تسليم موجب علة
المستدل فكان اولى بالتقديم ثم الممانعة لان النزاع فيها اقل بالنسبة
الى ما دونها ثم بيان فساد الوضع لانه اقوى في الدفع من المناقضة
ثم المناقضة وتجري فيها المعارضة بل قد قيل انها فيها اظهر و
اسهل اما القول بموجب العلة فالتزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله
من حكمه مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم وهو
تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم
المتنازع فيه وهو على ثلثة وجوه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم
انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون كذلك اما بصريح عبارة
المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص
كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافات بل في
ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده
كما سيأتي مثاله في المتن والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما
يتوهم انه ماخذ الخصم كما لو قال في السرقة انها اخذ مال الغير بلا اعتقاد
اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء

## حواشی متعلقہ صفحہ ٦٠

وہذا معنی قولہم آہ
وحاصل الدفع عن الاول وجود الدلیل
علی التقدیر المسطور وہو تعریف القول بموجب
العلة عند العامة فان القید المسطور مذکور فی تعریفہم لہ والتقدیر
عند الدلیل بمنزلة التصریح بہ وعن الثانی انہم لم یخالفوا عن توہیم
فی الواقع لان ما قال معنی قولہم ہو تسلیم آہ فتفکر ١٢ من
الحواشی ٨ قولہ الحکم المقصود وصف الحکم بہ یرفع
وہم انہ لما ثبت الخلاف فی الحکم فلیعت بوجہ فیہ التزام السائل
لما یلزمہ آہ وحاصلہ ان ہ کان ظاہری وواقعی فالتسلیم
فی الظاہری والاختلاف فی الواقعی ١٢
تلویح ٩ قولہ وہو علی ثلثة اوجہ الاول ما

[illegible]

صاحب رحمہ اللہ ١٢ صاحبزادہ ١٢ مولینا ١٣ غایة وغیرہ

الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل
عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى
النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وذلك اى القول
بموجب العلة على الوجه الثاني من الوجه الاول مثل قولهم في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتادى اى صوم رمضان الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة فيقال لهم عندنا لا يصح صوم رمضان
الا بتعيين النية ايضا وانما يجوز لك صوم رمضان باطلاق النية على
انه اى الاطلاق تعيين فالمعلل اراد التعيين القصدي من جهة الصائم
والسائل حمله على التعيين الاعم من ان يكون تعينا بقصد الصائم وتعينا
بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل تعين
الممانعة والممانعة وهي عبارة عن امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل

من غير دليل عليه فهي اربعة اقسام ممانعة في نفس الوصف بان
يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجودة في المتنازع فيه
وممانعة في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم بان يقول بعد تسليم
وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية وممانعة في نفس الحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا نسلم ان الحكم
ثابت وممانعة في نسبته اي الحكم الى الوصف بان يقول بعد
تسليم الامور الثلثة لا نسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان
يكون ثابتا بوصف آخر واما فساد الوضع وهو كون الجامع في
القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم و
بعبارة اخرى وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه

ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما يفسد
وضعا علم قطعا عدم تاثيره شرعا وهو يبطل العلية بالكلية وهو فوق
المناقضة لانه يمكن ان يتحرز عن ورودها بتغيير الكلام وتغيره بان
يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة
بعد الورود يمكن بوجوه اخر سوى التغيير بخلاف فساد الوضع اذ
لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه وبيان المناقضة بتغير
الكلام كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير
الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير
الخبث فمثل تعليلهم اي اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها
بسبب اسلام احد الزوجين في غير المدخول بها قالوا اسلام احدهما

يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير
توقف على قضاء القاضي وانقضاء العدة كردة احدهما وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعلوا الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا
يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في
الحال سواء كان قبل الدخول وبعده ولا بقاء النكاح عطف على
ايجاب الفرقة وعدل عن الاباء الى لفظ مع حيث قال مع ارتداد احدهما
ولم يقل بارتداد احدهما لان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي
الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة
في المدخول بها قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طار على النكاح
غير مناف اياه فوجب التاجيل الى انقضاء العدة في المدخول بها
كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا
ببقاء النكاح مع الردة في الثانية في المدخول بها وقبل الدخول ثبتت
الفرقة بنفس الردة وعندنا تبين في الحال سواء كانت مدخولا
بها او غيرها فانه اي تعليلهم في الصورتين فاسد في اصل
الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والاملاك والردة

لا تصلح عفوا اي لو بقي حكم النكاح مع الردة التي تنافي النكاح لزم ان
تكون الردة عفوا بان تجعل في حكم العدم ليمكن الحكم ببقاء النكاح
الذي ينافيها وهي ليست بصالحة للعفو وانما كانت منافية للنكاح
لانها تبطل عصمة النفس والمال ومبنى النكاح على العصمة فكانت
منافية له واما المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى
كونه علة سواء كان لمانع او لغير مانع هذا عند من لم يجوز تخصيص
العلة واما عند غيرهم فهي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع
فمثل قولهم اي اصحاب الشافعي في اشتراط النية في الوضوء والتيمم
انهما مقولة القول طهارتان لاجل الصلوة فكيف افترقا في النية
استفهام انكاري اي لا يفترقان في اشتراط النية فقد اشترطت
النية في التيمم اتفاقا فكذا الوضوء وهو اي التعليل ينتقض بغسل
الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة مشروطة للصلوة
مع عدم اشتراط النية فيها فيضطر المعلل المجيب الى بيان وجه المسئلة الى

المعنى الفقهي

الذی یندفع به النقض وتبین الفرق بقوله وهو ان الوضوء تطهیر
حکمی ای تعبدی غیر معقول المعنی لانه لا یعقل فی المحل ای محل الغسل
النجاسة لا حقیقة وهو ظاهر ولا حکما بدلیل انه لو صلی وهو حامل
لمحدث جازت صلوته فلا یعقل ازالتها و محل النجاسة وهو المخرج
لم یجب غسله فکان الوضوء کالتیمم الا ان معنی التعبد فی التیمم
فی الآلة وفی الوضوء فی المحل فیشترط فیه ای فی الوضوء النیة
لیتحقق معنی التعبد اذ العبادة لا یتادی بدون النیة ونحن نقول
الماء طاهر بطبعه وکون الوضوء تطهیرا حکمیا لا یغیر صفة
طهوریة الماء فبقی عاملا کما کان

بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فيحتاج فيه الى النية فهذه
الوجوه الاربعة تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير وليس معناه
ان هذه الوجوه لا تجري في العلل المؤثرة بل معناه انها اذا وردت
على العلل الطردية تلجئ الى القول بالتاثير ولهم مخلص عنها بالقول
بالتاثير واما اذا وردت على المؤثرة فلا مخلص عنها بل لا بد ان
يطرد كما يظهر لك من تتبع قوله واما العلل المؤثرة فليس للسائل
فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها اي العلل المؤثرة لا تحتمل
المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها اي العلل المؤثرة بالكتاب
والسنة والاجماع لان الثابت بهذه الادلة لا يحتمل فساد الوضع
والمناقضة وتحقيق ذلك ان المجيب لما كان من قصده التعليل
بوصف مؤثر عين وصفا من اوصاف النص للتعليل لا يحتمل ذلك
النص المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التاثير وبعده اذ لو
احتملهما قبله وبعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير انه مؤثر

حقيقة فاما اذا علل بوصف طردي فيحتمل ان يكون صحيحا في نفسه

ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد بوصف يوجد في الاوصاف

الفاسدة كما يوجد في الصحيحة فيحتمل ان يوجد فيه حقيقة المناقضة

وفساد الوضع فيجوز للسائل دفعها بهما بخلاف دفعها بالمعارضة

فانه يجوز عند الجمهور لانها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث

يجب الرجوع الى دليل اخر للجهل بالناسخ والمنسوخ بخلاف التناقض

فانه يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى

من يتعالى عن ذلك واما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرره لان

المعارضة تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف

على مطلوبه وتلزم منه نسبة الجهل الينا لجهل التاريخ لا الى

صاحب الشرع واما حقيقة الممانعة فلا غبار في انها تتحقق

في العلل المؤثرة لانها عبارة عن طلب الدليل فلا اشكال فيه

فاذا علمت ان العلل الطردية تحتمل حقيقة المناقضة لا المؤثرة

كان يفهم منه ان المناقضة لا يورد عليه اصلا لكنه اي لكن الشان

قد يورد عليه المناقضة صورة كما قال اذا تصور مناقضة على العلة



حاشية

المؤثرة يجب دفعه اي النقض كما علمت بخلاف العلل الطردية
كما علمت ايضاً من وجوه اربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان هذا هو الوصف فكان حدثاً
كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل ما اي خارج اذا لم يسل اي
لم يتجاوز من المخرج فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في
السبيلين بلا خلاف فندفعه اي هذا الايراد اولاً بالوصف اي
بمنع وجود الوصف بان نقول ما ذكرته علة ليس بموجود في صورة
الفرع فتخلف الحكم عنها لا يدل على فساد وضعه وهو اي الدفع
بالوصف انه اي غير السائل ليس بخارج لانه خارج وتخلف عن الحكم
لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دماً فاذا زائله اي الدم او
الشئ الرطب الجلد الساتر له في القاموس زائله ومزائلة وزيالاً
فارقه كان اي صار الدم ونحوه ظاهراً لا خارجاً لان الخروج ينبئ
عن الانتقال من مكان الى اخر وقد انعدم الانتقال ههنا ثم ندفعه
بالمعنى الثابت بالوصف اي بمنع وجود المعنى دلالة تميز من نسبة
الثبوة الى الوصف اي بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير

**حواشي متعلقة صفحة ٧٠**

**٨** قوله اي بالايراد دفع لما قيل ان قوله فيود الى قوله فقد قصد الى ان الاسم علي
الظاهر ان الضمير [illegible] لان يرجع الضمير لا يكون الا الاسم [illegible]
كما لا يخفى وذا الا يرجع [illegible] وقوله فيود [illegible] فعل [illegible]
وارفع الادب [illegible] ان يكون [illegible] الفعل [illegible] معناه و
من الاسم [illegible] الفعل [illegible] يتضمن الا [illegible]
ما وقع جاز [illegible] الثاني الان [illegible] علم [illegible] افاده
والتفرد [illegible] المبتدا [illegible] المشتق واسما [illegible] وجود الوصف

**٩** قوله اي [illegible] ان العبارة [illegible]

سطح ظاهرها والا لوجب
بحذف المضافين كما قررنا [illegible]
الصدر فلا ١٢ من الحواشي [illegible] مسل الطلب
علما في التلويح انا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من
مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل
ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها انتهى ولما ورد عليه انه خارج
من السبيلين بانه ايضا كذلك فيجب القول بعدم نقضه ايضا ولم
يقل به احد اجاب عنه بعود بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور
القليل الا بالخروج انتهى ملخصا ١٢ محمد علي [illegible] العزيز
**١١** فيه ضمير المفعول وفاعله الجلد والمفعول به الادم
او الرطوبة واول الرطوبة بالشيء الرطب
لمطابقة الراجع بالمرجع

**١٢–١٥** [illegible]

جاز لوجوده في
الكتاب وهو قوله [illegible] متضمن تفريعه
من ارسل الرسول الآية اي [illegible] من احتضر
ومن الرسول [illegible] من قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد
مائة اي [illegible] البكر بالبكر جلد مائة ولعل الغرض في هذه الافادة
دفع سؤالين الاول ان جعل الوصف سببا للنفع غير مستقيم لكونه سببا
للنقض للنفع والثاني انه يلزم التدافع بين قولي المصنف من قوله
فقد نقضه اولا بالوصف ومن قوله انه ليس بحكم الاشتمال [illegible]
علي ان السبب [illegible] دفع الايراد ونفس الوصف والفعل الثاني بان
السبب دفع الايراد عدم وجود الوصف وهو [illegible] الخارج
النجس ومحصل الدفع ان الايراد من [illegible]
وجهان لو [illegible] العبارة
ص

**٧١**

الى الوصف يعني انه تميز عن نسبة الفعل الى المفعول
لان قوله بالوصف جار ومجرور ومفعول له
للثبوت والمعنى فاعلم انما تقرر في موضعه
ان التمييز اذا وقعت من نسبة الفعل الى
المفعول صار التمييز الظاهري مفعولا
لذلك الفعل في الواقع ويصير المفعول
الظاهري معنى فاعلا لذلك التمييز في
الواقع كما في قوله ضرب زيد ابنا فان قوله
ابنا تمييز عن نسبة الفعل الى المفعول وهو
نسبة الضرب الى العمرو فصار تقديره ضرب
زيد ابن عمرو فكذلك التمييز الظاهري ههنا
وهو قوله ذاته مفعول لذلك الفعل
في الواقع وصار المفعول معنى فاعلا
الظاهري وهو الوصف [illegible]
فلذلك قال الشارح [illegible]
تقدير هذه العبارة [illegible] الوصف
الثابت بالذات [illegible]
بفضل الوصف [illegible]
الخروج [illegible]
الثابت بالخروج [illegible]
تطهير ذلك الموضع [illegible]
الخروج ١٢ [illegible]
**١٦** في موضع الخروج [illegible]
وجوب تطهير ذلك الموضع [illegible]
الخروج ١٢ م

بان نقول ليس المعنى الذى جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا
فى صورة النقض فلا يكون بدونه علة وهو اى ذلك المعنى فى
المثال المذكور وجوب غسل ذلك الموضع لاجل التطهير فيه اى فى المعنى
المذكور وهو وجوب غسل ذلك الموضع ههنا صار الوصف وهو
الخارج النجس ههنا حجة اى علة من حيث ان وجوب التطهير فى
البدن باعتبار ما يكون اى يحصل منه بان يخرج من البدن لا ما
يكون من الخارج ففيه احتراز عن اصابة النجاسة من الخارج فانها
يوجب غسل ذلك الموضع لا غيره لا يحتمل الوصف بالتجزى خبر لان
فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل موضع السيلان وجب غسل كل
البدن ومنه اعضاء الوضوء وحاصل هذا الكلام ان الوصف وهو
الخارج النجس انما يؤثر فى نقض الطهارة لمعنى وهو وجوب غسل
ذلك الموضع لاجل التطهير وتنجسه لان وجوب التطهير فى البدن
بالخارج من البدن لا يحتمل التجزية فاذا وجب غسل ذلك الموضع وجب
غسل جميع البدن ومنه اعضاء الوضوء لكنه اقتصر عليها بالدفع الحرج
لانه يتكرر كثيرا وهذا اقرب على القياس فى خروج المنى لعدم الحرج فيه

فوجب الوضوء لهذا وهناك اي في غير السائل لم يجب غسل ذلك
الموضع فانعدم الحكم وهو نقض الطهارة لانعدام العلة وهو خروج
النجس لانعدام المعنى الذي صار الوصف به علة وهو التاثير ويورد
عليه عطف على قوله فيورد صاحب الجرح السائل فان الخارج منه
حينئذ نجس وليس بحدث في الوقت فندفعه اي النقض بالحكم
اي بمنع عدم الحكم بان نقول ليس الحكم المطلوب متخلفا عن
الوصف فندفع النقض فيما نحن فيه ببيان انه اي النجس السائل
حدث موجب للطهارة وتاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة
قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف ولهذا يلزمه الطهارة
بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع
وندفعه بالغرض بانا نقول الغرض من التعليل الحاق الفرع بالاصل
والتسوية بينهما وقد حصل فان غرضنا من التعليل التسوية
في المعنى الموجب للحكم بين الدم هذا هو الفرع فيما نحن فيه
والبول ونحوه وهذا هو الاصل وذلك اي البول مثلا حدث

فاذا الزم ای دام البول صار عفوا لان القیام وقت الصلوة ای لاقامة
الصلوة فانه مخاطب بالاداء فیلزم ان یکون قادرا علیه ولا قدرة
الا بسقوط الحدث فی هذه الحالة فکذلک ههنا ای الخارج من غیر
السبیلین فی انه اذا صار دائما یصیر عفوا فیثبت التسویة اما المعارضة
وهی اقامة الدلیل علی خلاف ما اقام علیه الخصم فهی نوعان معارضة
فیها مناقضة ای متضمنة لابطال تعلیل المعلل لان المعارضة اثبات
وصف مبتدئ یوجب خلاف ما اثبته المستدل من غیر ابطال دلیله

والمناقضة ابطال دليل المستدل ببيان تخلف الحكم عنه من غير اقامة
دليل مبتدء وقد تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصيتي المعارضة
وهي اظهار علة مبتدءة واحدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل
فسمي معارضة فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدية
والمناقضة ضمنية ثم ان المعارضة وان كانت في الظاهر تسليم الدليل
المدعى الا انه في الحقيقة ابطال له لان ابطال اللازم وهو المطلوب
يوجب ابطال الملزوم وهو الدليل فلا تنافي بين المعارضة والمناقضة
ويصح تضمن المعارضة للمناقضة ويصح جعل المناقضة في ضمن
المعارضة والعبرة للمتضمِّن لا للمتضمَّن فلا يمتنع قبوله ومعارضة
خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو تغير التعليل
الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها وهو اي القلب نوعان
احدهما قلب العلة حكما وقلب الحكم علة وهو اي هذا النوع من
القلب مأخوذ من قلب الاناء كقلب القصعة بان يجعل اعلاه
اسفل واسفله اعلاه وههنا الامر كذلك لانه لما جعل العلة التي هي
اصل فكان اعلى من الحكم حكما والحكم لكونه تبعا لها فكان سفل منها علة

فقد جعل الاعلى اسفل و بالعكس و انما يصح هذا النوع من القلب
فيما يكون التعليل فيه بالحكم بان يجعل المستدل حكم الاصل علة لحكم
آخر فيه ثم عداه الى الفرع مثل قولهم اي اصحاب الشافعي الكفار جنس
يجلد بكرهم مائة اشار بذلك الى ان الكلام في الاحرار فيرجم ثيبهم
كاحرار المسلمين فلا يكون الاسلام من شرط الاحصان حتى لو زنى
الذمي الحر الثيب يرجم عندهم فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم
فقلنا الاحرار المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم لا انه
يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلنا علته حكما و حكمه علة فهذا القلب
معارضة صورة من حيث انه تعليل بما يدل على خلاف حكم المعلل و
مناقضة معنى لان العلة لما صارت حكما في المقيس عليه خرج المقيس عليه

٧٧

من كونه مقيسا عليه في الحكم المطلوب فبقي قياسا بلا مقيس عليه
وهو المراد من قوله فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس
اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم و
النوع الثاني من القلب قلب السائل الوصف اي وصف المعلل شاهدا
على المعلل بعد ان كان شاهدا له اي للمعلل وهو اي النوع الثاني منه
ماخوذ من قلب الجراب اي من جعل باطن الشيء ظاهرا وظاهره باطنا
فانه اي الوصف كان ظهره اي الوصف اليك يا ايها المعلل والسائل
فصار وجهه اي الوصف اليك فالمخاطب انكان هو المعلل فمعنى
قوله كان ظهره اليك يحاج عنك كمن تقدم ليخاصم عنك فصار
وجهه اليك يحاجك عن خصمك وانكان السائل كان معناه كان
معرضا عنك فصار مقبلا اليك فهذا النوع معارضة من حيث انه
تعليل يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان الوصف
بشهادته بثبوت حكم مرة وبانتفائه اخرى يكون متناقضا في نفسه
بمنزلة الشاهد الذي يشهد للمتخاصمين في حادثة واحدة الا انه
اي هذا النوع من القلب لا يكون اي لا يوجد الا بوصف زائد

على وصف العلة فيه اي في وصف الموصوف تفسير للوصف الاول
وتقرير له لا انه تغير له حتى يكون تعليق الحكم بعلة اخرى مثاله اي
ما يجري فيه هذا النوع قولهم اي اصحاب الشافعي في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فعلقوا وجوب
التعيين بوصف الفرضية فقلنا لما كان الصوم فرضا استغنى عن
تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما
يتعين بعد الشروع فيه وهذا اي صوم رمضان يتعين قبل الشروع
لانتفاء غيره من سائر الصيام في ذلك الوقت فزيد في القلب بعد
تعينه وهو بيان لما ابهمه الخصم ففسرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم
تلبيسا علينا او التباسا عليه فكان قياس هذا الصوم بالقضاء بعد
الشروع وقد تقلب العلة من وجه آخر ويسمى قلب التسوية لوجود
معنى القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف بعد ما كان شاهدا عليه
شاهدا له في التفسير وهو ضعيف فاسد مثاله اي ما يتحقق فيه هذا

القلب قولهم اى اصحاب الشافعيؒ فى ان الشروع فى النفل من الصوم والصلوة
غير ملزم حتى لا يجب القضاء بافساده هذه اى العبادة من الصلوة
والصوم النفل عبادة لا يمضى فى فاسدها اى لا يجوز اتمامها والمضى
فيها بخلاف الحج فانه يجب بالشروع لان المضى يجب فيه بالفساد فوجب
ان لا تلزم تلك العبادة بالشروع فيه كالوضوء لما لم يلزم المضى فيه
لم يلزم بالشروع فيه فقالهم لما كان اى الشان كذلك اى كما ذكرتم من
ان ما شرع فيه عبادة لا يمضى فى فاسدها فلا يلزم بالشروع وجب
ان يستوى فيه اى فيما شرع فيه من العبادة عمل النذر والشروع كما
استوى عملهما فى الوضوء باعتبار انه لا يمضى فى فاسده فان الشروع
لما لم يلزم به لم يلزم به النذر وهذا المعنى موجود فى المتنازع فيه
لانه لا يمضى فى فاسده ايضا فوجب استواؤهما فيه واذا ثبت
استواؤهما والنذر يلزم بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا للاستواء
وهذا النوع من القلب ضعيف فاسد من وجوه القلب لانه اى
السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل لم
ينف التسوية بل يدعى عدم اللزوم بالشروع والسائل يدعى التسوية

ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دفعا لدعوى
المستدل فلا يقبل والقائلون به يقولون المنافاة بين الحكمين
بدليل منفصل كاف لصحة القلب وقد وجدت لان ثبوت المساواة
مستلزم لانتفاء دعواه ولان المقصود من الكلام معناه والسائل
وان علق حكم الاستواء بالوصف لكن المقصود من الاستواء في كل
موضع شيء آخر كما قال والاستواء مختلف في المعنى في الفرع والاصل
فان استواء النذر والشروع في الوضوء الذي هو الاصل باعتبار
عدم الالزام اذ لا اثر للنذر والشروع في ايجاب الوضوء واستواؤهما
في النفل الذي هو الفرع باعتبار الالزام والى هذا اشار بقوله ثبوته
اي هو ثبوته اي ثابت من وجه في الفرع وسقوط من وجه على التضاد
اي حال كونهما ثابتين على التضاد وذلك الاختلاف وكون حكم
الفرع ضد حكم الاصل مبطل للقياس لاستحالة تعدية حكم من الاصل
غير موجود فيه فان كون الشروع ملزما ليس بموجود
في الوضوء فكيف يثبت في الفرع بالقياس

واما المعارضة الخالصة عن المناقضة فنوعان احدهما معارضة
في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى توجب خلاف ما يوجبه
علة المستدل من غير زيادة وتغيير فتمحضت المقابلة وهو اي هذا
النوع صحيح لما فيه اثبات حكم مخالف للاول لعلة اخرى والنوع
الثاني معارضة في علة الاصل بان يذكر علة اخرى في المقيس عليه
لا توجد في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علة الاصل و
ذلك اي هذا النوع باطل لعدم حكمه اي حكم التعليل لان حكمه ليس
الا التعدية فاذا فرضت العلة الاخرى غير متعدية كان التعليل
بها خاليا عن الفائدة فيبطل المعارضة بها هذا اذا كانت تلك
العلة غير متعدية واما اذا كانت متعدية ففساد المعارضة لما
ذكره بقوله ولفساده اي التعليل لو افاد التعليل تعدية لانه
اي النوع الثاني من المعارضة لا اتصال له بموضع النزاع وهو حكم
الفرع الا من حيث انه اي الشان ينعدم حكم العلة التي ذكرها السا

بدل تلك م

فیرای فی الفرع وعدم العلة لا یوجب عدم الحکم ولا یصلح دلیلا علی
عدم الحکم عند عدم جہت اخری فکیف عند وجودھا اذ الحکم یجوز
ان یثبت بعلل مختلفة وکل کلام صحیح فی الاصل ای فی نفسہ یذکر علی
سبیل المفارقة بالجملة صفة کلام واعلم ان المعارضة فی الاصل یسمی بالمفارقة
عند الجمہور کذا فی الشرح فانہ ذکرہ علی سبیل الممانعة المفارقة من
الایرادات الفاسدة التی لا یقبل من السائل فنبہ المص بہذا الکلام
علی ایرادھا بطریق مقبول کقولہم ای اصحاب الشافعی فی اعتاق
الراھن ای الرھن اذا اعتق العبد المرھون نفذ عتقہ عندنا وعند
الشافعی لا ینفذ اذا کان الراھن معسرا ولہ فی الموسر قولان ووجہہ
انہ ای الاعتاق تصرف یلاقی حق المرتہن بالابطال ای یبطل حقہ
فی الرھن بدون رضائہ فکان الاعتاق مردودا کالبیع ای کما اذا
باع الراھن المرھون بغیر اذن المرتہن قالوا ای اہل الطرد من اصحابنا
لیس ھذا ای الاعتاق کالبیع لانہ ای البیع یحتمل الفسخ فیظہر اثر حق
المرتہن فی المنع من النفاذ بخلاف العتق فہذا فرق صحیح فی نفسہ
فاسد لصدورہ من السائل الذی لیس لہ ولایة الفرق فلا یقبل منہ

والوجه فيه اى فى ايراده ان يورد على وجه الممانعة ويقول القياس
لتعدية حكم الاصل دون تغيره ونحن لانسلم تحقق هذا الشرط
ههنا وذلك لان حكم الاصل وهو البيع وقف اى توقف ما
يحتمل الفسخ بعد الثبوة ويحتمل الرد فى الابتداء فان حق
المرتهن لايمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو
تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع كذا فى الاسرار واثبت
فى الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا مصدر مؤكد اى ابطالا كليا
ما لا يحتمل الفسخ بعد الثبوة والرد ابتداء فان العبد لورد
الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى فسخه لا ينفسخ بخلاف
البيع وهذا تغير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل كما فى
الفرع غير الانعقاد على وجه التوقف كما فى الاصل وهو البيع

**فصل فى الترجيح** واذا قامت اى تحققت المعارضة كان

٨٣

السبيل فيه اى في دفعها الترجيح فانها مالم تندفع لم يثبت دعوى
المعلل ولا يندفع مادامت مساوية لدليل المعلل في القوة وهو الضمير
يعود الى الترجيح الذى اريد به الحاصل بالمصدر وهذا عبارة
عن فضل اى زيادة احد المثلين على الاخر وصفا وذكر الامام
ابو زيد ان الترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين على الاخر وصفا
ومعنى قوله وصفا كون الترجيح بما لا عبرة له في المعارضة
وكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح ان يكون اصلا
بالذات ويقوم به المعارضة كرجحان كفتى الميزان فانه عبارة
عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بينهما قال الامام السرخسى لا يسمى
زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم
به اصلا ونسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم
بها عادة واخذوا هذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى
سراويل بدرهمين اتزن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا فمعنى
ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة
الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون

**حواشی متعلقہ صفحہ ۸۴**

قوله الرجحان آه يشتمل الرجحان الوصفي ١٢ قوله قال الامام آه [illegible]

الغرض من نقل قوله ان يحتمل ان المثال الذي ذكره فخر الاسلام [illegible] المثال المذكور اعم من ان يفضل [illegible] من عدم مطابقة المثال للمراد [illegible]

٣٠ قوله ان يفضل احد المثلين على الآخر وصفا آه انما قال بما لا يسمى مستقلا بنفسه ١٢ صاحبزاده

اشتمالا من كلام الامام لعدم استقامته [illegible] الغرض من النقل فوائد الجواب باشتمال الرجحان الذي [illegible]

٥٣ قوله وذكر الامام آه والغرض منه الترجيح بما هو بيان [illegible] من الفاظ الاطباء [illegible]

ان الراجح والضعيف بما يضاف والترجيح كلها اصل بخلاف الاطباء [illegible] فعل الحكيم لكن فرق بين الاصل [illegible]

فضل احد آه فجع الخلاف الذي هو جل ما اعلم ١٢ قوله اذا كان الرجحان [illegible]

الجواب بينهما على الآخر والسند فلذا احره وصفا آه لما كان الرجحان بما [illegible] فلا في بيانه

وصفي قوله وصفا آه افضل احد [illegible] على الآخر

٥٤ قوله [illegible] التلبس على الآخر

مطلقا فلو حصل بالامر القائم بالغير رجحان وصفي بالقولين ولو حصل بالامر القائم بنفسه لا دخل له في المعارضة

رجحان وصفي بالقول الاول وقد ذكره المصنف مطلقا كما هو الظاهر فيعم كون اي نوع مراده فالثاني بالتعيين ما هو المراد فسر لقوله وصفي قوله وصفا

كونه يعني ان الرجحان اعم من ان يكون بالامر القائم بنفسه او بالغير اعني بالرجحان بالقول الاول فان كان بالقائم بالغير فقد دخل في قوله بما

لا عبرة له في المعارضة ١٢ والرجحان بالقائم بالذات قد دخل في قوله وكان بمنزلة الوصف بل مزيد عليه ١٢ مفتاح ٦٢ قوله وكان بمنزلة آه

جواب سؤال بان المراد بالرجحان الوصفي ١٢ لما كان بالقول اعني الرجحان بما لا دخل له في المعارضة اعم من ان

والحال ان كلا [illegible] ثم قال بعضهم هو عبارة عن حصول الرجحان بالامر الذي ليس له دخل في المعارضة اعم من ان يكون قائما بذاته او بالغير فالاول كحصول الرجحان بالسنة في المعارضة بين الآيتين والقياس قائمان بنفسهما ولا دخل لهما في المعارضة [illegible] بالكتاب والسنة والقياس عند ما بين الكتاب او الاشتهار فان كل واحد منهما قائم بالغير كالاحكام [illegible] عبارة عن حصول الرجحان بالتخصيص والتفسير والتواتر بالسنة والقياس لكونهما من قبيل القائم بنفسه [illegible] لا دخل لهما آه او لو عرفت [illegible] ان بين [illegible] والتعيين

يكون قائما بنفسه او بالغير فلا يصح اطلاق الوصف [illegible] الوصف لا يكون بعضا آه [illegible] عليه بالوصف [illegible]

٥٨ قوله صاحبزاده [illegible] الوصف [illegible] ليكون قائما بنفسه [illegible]

[illegible]

٨٥

ان كان موجبا بنفسه فلا يرد ١٢ م ٦٢ جواب سؤال بانه ما الوجه في انه لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احدهما بين رجحانا وصفيا بل يسمى رجحانا ذاتيا ويسمى الرداءة والجودة رجحانا وصفيا ١٢ م ٦٣ اشارة الى الدليل على ان المراد بالزيادة زيادة لا تقوم المماثلة بها عادة ١٢ مولينا صاحبزاده رحمه الله تعالى ٦٤ قد نسب الى النبي عليه السلام مع بائعه الى الصراف الوزان لوزن الدرهمين ١٢

صاحبزاده ٦٥ وذلك فتح اذا بيع ما لو تم بانه [illegible] الرجحان الذاتي دون الوصفي من قوله عليه السلام ارجح واعلم ١٢ محمد علي

اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولبائعه ولناظره ١٢

ولا يجوز اعتبارها هيئة لبطلان هيئة المشاع حتى قالوا اى عامة
الاصوليين الذاهبين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان
الشيء انما يتقوى بصفة توجد فى ذاته كعدالة الشاهدين لا
بانضمام مثله اليه كون الشهود اربعة فان شهادة العدلين
راجحة على شهادة المستورين لظهور ما يؤكد معنى الصدق فى
شهادتهما واما شهادة الاربع فغير راجحة على شهادة الاثنين
ان القياس الذى عارضه قياس اخر لا يترجح بموافقة قياس
اخر وكذلك الكتاب والحديث فلا يترجح اية بانضمام اخرى
اليها ولا السنة بانضمام اخرى اليها واعلم ان الترجيح انما
يقع بين الدليلين الظنيين لتفاوت الظنيين قوة بخلاف
المعلومين لعدم تفاوتهما قوة وان كانا متفاوتين جلاء وخفاء
ولذا قلنا اذا تعارض النصان القاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل
الى النسخ او المصير الى دليل اخر او التوقف وانما يترجح البعض على
البعض من الدلائل لقوة فيه اى فى ذلك البعض بان كان احدهما
مفسرا والاخر مجملا او احدهما مشهورا والاخر من الاحاد

ونقل عن بعض المشائخ ان النصين المتعارضين وان كان لا
يترجح واحد منهما بنص اخر لكنه يترجح بالقياس لان القياس
غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص والاصح
ان احد النصين لا يترجح بالقياس لانه من جنس ما يصلح حجة
بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع هذا ما
ذكره الشارح المحقق وذكر في التلويح انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة
الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي الاخر ايتان او في
جانب حديث وفي الاخر حديثان لا تترك الاية الواحدة والحديث
الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس
اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم منه ترجيح الاية والسنة على الايتين
فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة
والقياس على الحديثين وهذا بعيد جدا لانه كان باعتبار
تقوي الاية بالسنة وتقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل
بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله ثم قال وغاية ما يمكن
ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيترجح

بخلاف المماثل أو يقال ان القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة
عن الكتاب والمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر و
الى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي ثم ان بين كلام الشيخ
وما في التلويح تعارضا ظاهرا وذلك كما علمت من نقل الشارح
قول البعض ان النصين لا يترجح واحد منهما بنص آخر لكنه
يترجح بالقياس ومن القول الاصح انه لا يترجح بالقياس ايضا
لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه فعلم منه ان مرادهم بالمرجح ما
يكون تابعا ويكون خارجا عما يصلح حجة بنفسه لان الحجة بنفسه لا
يعتبر تابعا لحجة اخرى فعلى هذا لم يكن المصير من الكتاب الى السنة
جائز كما في التلويح وكذلك اى كما لا يترجح احد الدليلين بدليل آخر
لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى اذا جرح
رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه آخر عشر جراحات
مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات كان الدية عليهما نصفين
وتتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده
حتى تكون جميع الدية عليه لان كل جراحة من جراحات صاحب

الجنايات المتعددة علة تامة تصلح معارضة لجراحة صاحب الجناية
الواحدة فلم يصلح وصف الجناية اخرى ولا يقع بها الترجيح وقد
علم مما ذكر سابقا ما به يترجح احد النصين على الاخر والان شرع
في بيان ما به يقع الترجيح في القياس فقال والذي يقع به
الترجيح في القياس على وجه الصحة اربعة الاول الترجيح بقوة الاثر
اي التاثير بان كان احد القياسين الموثرين المتعارضين اقوى
تاثيرا من الاخر واما اذا لم يكن احدهما موثرا فلا يكون حجة فلا تعارض
فلا ترجيح وانما صح هذا الترجيح لان الاثر اي التاثير معنى في الحجة
فان الوصف صار به حجة فمهما قوي اي الوصف كان الاحتجاج به
اولى بفضل في وصف الحجة اي لزيادة فيه على مثال الاستحسان في
معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا يترجح عليه الاستحسان
لزيادة قوة فيه وكذا عكسه والثاني الترجيح بقوة ثباته اي ثبات الوصف
المؤثر على الحكم المشهود به اي يكون وصف احد القياسين الزم

الحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في مسح الرأس انه مسح
فلا يسن تكراره فانه اثبت اي له زيادة ثباة في دلالة التخفيف اي
دلالة على التخفيف والتخفيف هو المشهود به من قولهم اي اصحاب
الشافعي انه اي المسح ركن في دلالة التكرار اي في دلالة على التكرار
فان الركنية وصف شامل لاركان الوضوء والصلوة فاركان الصلوة
بتمامها بالاكمال دون التكرار فلا توجب الركنية المطلقة التكرار
وتكرار السجدة ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة وقد
وجد في الوضوء ما هو متكرر وليس بركن مثل المضمضة فانفك
التكرار عن التكرار وجودا وعدما فاما اثر المسح في التخفيف فلازم
في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ونحوه كمسح الخف ومسح الجبيرة
واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه
مسح قد ورد الشرع بالتكرار فيه لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه
ازالة النجاسة والتنقية والتكرار يؤثر فيها والثالث الترجيح بكثرة الاصول
بان يشهد لاحد الوصفين اصلان مثلا
وللاخر اصل واحد مثل وصف المسح في

91

مسئلة التثليث فانه لما شهد بصحة التيمم ومسح الخف ومسح
الجبيرة وغيرها لم يشهد بصحة وصف الركنية الا الغسل فترجح
عليه فهذه العلة باعتبار شهادة الاصول بصحتها صارت قوية في
نفسها فترجحت على الاخرى بها كما اشار اليه بقوله لان في كثرة
الاصول زيادة لزوم الحكم معه اى مع الوصف والاقسام الثلثة
راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان
جهاته مختلفة فان الترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف
وبالثبات بالنظر الى الحكم وبكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وهو في
الحقيقة ترجيح للوصف القوى على غير القوى لا الترجيح الاصول
على الاصل وقيل ان الفرق بين الثاني والثالث ان في الثاني اخذ
الترجيح من قوة الوصف وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتيمم و
نحوه وليس هذا كترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز
باعتبار ان كل قياس علة عليحدة وفيما نحن فيه القياس واحد

والمعنى واحدة الا ان اصوله كثيرة والرابع الترجيح بالعدم اى عدم
الحكم عند عدمه اى الوصف فان الوصف الذى يوجد الحكم عند
وجوده ويعدم عند عدمه كان اولى من الذى لا ينعدم الحكم عند عدمه
وهو اى القسم الرابع اضعف من وجوه الترجيح حتى اذا عارض قسم
من الاقسام المذكورة كان راجحا على هذا لان العدم لعدم كونه شيئا
لا يتعلق به حكم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس
بشئ فكيف يتعلق الرجحان بالعدم عند عدمه ولما كان مقتضى هذا
عدم صحة الترجيح به كما ذهب اليه البعض والتمسك بهذا فقال لدفعه
لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم الحكم عند عدمه اى الوصف كان اوضح
لصحته حيث دار معه وجودا وعدما واذا تعارضا ضربا الترجيح فاما ان
يقع كل واحد من الترجيحين المتعارضين بمعنى راجع الى الذات
اولا والاخير اما الى الحال فقط اولا بل احدهما الى الحال و
الاخر الى الذات ففى الاولين يطلب الترجيح بقوة فى المعانى
ان امكن والا بقى التعارض وانقطع الترجيح وفى الاخير
كان الرجحان بمعنى راجع الى الذات احق منه اى من الترجيح

بمعنى راجع الى الحال لان الحال فى حد ذاتها قائمة بالذات تابعة له
والتابع من حيث انه تابع وقائم بغيره له حكم العدم فى حق نفسه لعدم
قيامه بنفسه فهو موجود من وجه دون وجه والذات موجودة من
كل وجه والتبع من حيث انه تبع لا يصلح مبطلا للاصل من حيث انه
اصل وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال
قلنا فى صوم رمضان انه يتادى بنية قبل انتصاف النهار الشرعى
لانه اى الصوم ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا يتعلق جوازه بالعزيمة
اى النية فاذا وجدت العزيمة فى البعض دون البعض تعارضا اى
البعضان البعض الذى وجدت العزيمة فيه والذى لم توجد فيه او
تعارض وجود العزيمة وعدمها فوجودها فى البعض يوجب الجواز
فى الكل وعدمها فى البعض يوجب الفساد فى الكل فرجحنا البعض الذى
وجدت العزيمة فيه بالكثرة

اى كثرة الاجزاء التى هى معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة و
رجح الشافعیؒ البعض الذى لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا
فى باب العبادة فتعارض الترجيح الذاتى والترجيح الاحتياطى
فترجيحها اولى لانه اى الترجيح بالكثرة من باب الوجود اى الذات
فان الكثرة تحصل بانضمام الاجزاء وهى معنى راجع الى الذات ولم
يترجح بالفساد كما ترجح به الشافعیؒ احتياطا فى باب العبادات فانه
اذا اجتمع فيها جهة صحة وجهة فساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق
لانه دليل لقوله ولم يترجح والضمير يعود الى الترجيح بالفساد اى لان
الترجيح بالفساد ترجيح بمعنى فى الحال فان الفساد امر طارئ على الذات
من كل وجه فيكون من الاحوال والترجيح بالذات مقدم على الترجيح
بالحال وقال صاحب التوضيح ان الشافعیؒ يرجح الفساد على الصحة
بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهى وصف
عارضى لان وصف العبادة الامساك عارض لانه من حيث الذات ليس
بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك
ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة فى اكثر النهار

والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي اذ المراد به وصف يقوم بالشيء
بحسب ذاته بالكثير او بحسب بعض اجزائه فالوصف العارضي ما
يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه ويمكن تطبيق المتن بهذا بان
يجعل الباء في قوله بالفساد زائدة ولا يجعل للسببية كما قال فخر الاسلام
بل يرجح الفساد احتياطا **فصل** ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر
ذكرها سابقا على القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيئان
خبر لقوله جملة ولا يثبت هذان الشيئان بالقياس عند المص وعامة
المتاخرين بل هو مظهر للحكم وبين الشيئان بقوله الاحكام الشرعية
من الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام
المشروعة كالعلل والاسباب والشروط ولما كان يرد على هذا
انه لا مناسبة بين الشيئين المذكورين والقياس فباي مناسبة
الحقت الاحكام وما يتعلق به الاحكام بهذا الباب اشار الى دفعه
بقوله وانما اي لا يصح التعليل للقياس

الا بعد معرفة هذه الجملة اى الاحكام وما يتعلق به لان الغرض
من القياس تعدية حكم معلوم ثابت بشرطه وسببه بوصف معلوم
ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اى هذه
الجملة اى بيانها بهذا الباب اى باب القياس ليكون الالحاق
وسيلة الى المعرفة وهى اليسر اى الى القياس هذا اذا كانت الصيغة
للمذكر اما اذا كانت للمؤنث فالضمير للمعرفة بعد احكام مصدر احكم
طريق التعليل ببيان اركانه وشرائطه وما يتعلق به وبعد ظرف
للالحاق والوسيلة وان كانت متقدمة على المطلوب لان كون
القياس اصلا ولو من وجه يقتضى تقديمه ليكون الاصول فى صف
واحد اما الاحكام المشروعة فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة
وحقوق العباد خالصة منصوب على التميز لحق الموجود الثابت

الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق والدين حق و
حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى
الله تعالى تعظيما والا فهو متعال عن الانتفاع كحرمة الزنا يتعلق
بها عموم النفع من سلامة الانساب وصيانة النفس وارتفاع
السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وحق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فان قلت حرمته ايضا
مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلنا لم يشرع
لصيانة اموال كلهم والا لم يجز الانتفاع بمال الغير الا برضاء الكل
لتعلق حق الكل بحرمته والحال انه يجوز الانتفاع به برضاء ذلك
الغير المعين وهذه علامة كونه حقا له والاولى ان يقال كل شئ يطلب
به رعاية جانب كونه حقا له تعالى من حيث الامتثال لامره بلا رعاية
جانب العبد فهو حق الله تعالى خالصا وكل شئ يطلب به رعاية جانب العبد

من حيث جلب المنفعة ودفع المضرة بلا رعاية جانب الله تعالى فهو حق العبد
خالصة وكل شيء اشتمل على الامرين فهو ما اجتمع فيه الحقان كما قال

وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد القذف والدليل على
انه مشتمل على حق العبد انه شرع لصيانة عرضه دفعا للعار ولذا
يشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم وعلى حق
الله تعالى انه شرع زاجرا ولذا يسمى حدا والحدود شرعت زواجر صونا
للعالم عن الفساد الا ان حق الله تعالى فيه غالب ولذا لا يجري فيه
الارث ولا يسقط بالعفو وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري
الامران فيه

وما اجتمعا اي الحقان فيه وحق العبد فيه غالب

كالقصاص فانه مشتمل على صيانة النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد
كما ان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة
بسببه مشتملة على صيانة الحقين لكن حق العبد فيه راجح لان
وجوبه بطريق المماثلة وهي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه
معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه وان كان يجب جزاء الفعل في
الاصل لا ضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل

٩٩

كل وجه لم يقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى
وحقوق الله تعالى ثمانية انواع بحكم الاستقراء عبادات خالصة
كالايمان الذي هو اصل الطاعات اذ لا صحة لها بدونه وبعده
الصلوة التي هي عماد الدين ولهذا لم تخل عنها شريعة من الشرائع
شرعت شكرا لنعمة البدن وبعدها الزكوة التي تعلقت بنعمة
المال الذي هو دون النفس ونحوها كالصوم والحج والجهاد و
عقوبات كاملة تامة في كونها عقوبة لا يشوبها معنى آخر كالحدود
لوجوبها بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضت عقوبة
زاجرة حقا لله تعالى لان حرمتها حقه تعالى وعقوبات قاصرة ولقصور
معنى العقوبة نسميها اجزية فرقا بين الكامل والقاصر وذلك مثل
حرمان الميراث بالقتل اذ لم يحصل به الم ببدنه ولا نقصان بماله
بل فيه حرمان عن تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة ولهذا يثبت

بالقتل الخطاء ولو كان كاملا لم يثبت به كالقصاص وإذ ليس في حرمانه
نفع المقتول المتعدي عليه كان حقا لله تعالى ولكونه عقوبة لا يثبت في
حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطاء لا يحرم عن الميراث عندنا
خلافا للشافعي لعدم كونه مخاطبا والحظر يثبت بالخطاب بخلاف
الخاطي العاقل البالغ لان الخطاب متوجه اليه الا انه رفع حكم الخطاء
في بعض المواضع تفضلا ولم يرفع في القتل تعظيما لامر الدم وبخلاف
ما اذا ارتد الصبي حيث يحرم عن الميراث مع انه لا يعاقب بنفسه
على الردة لان الحرمان ليس للردة بل لعدم الاهلية ولهذا لو اسلم يحرم
عن ميراث ابيه الكافر ولما كان الحرمان عقوبة بجزاء القتل اي المباشرة
بان يتصل فعله بالمقتول كما يشعر به ترتب الحكم على الفعل حيث قال
عليه السلام لا ميراث للقاتل لم يثبت الحرمان فيما اذا حفر بيرا في غير
ملكه فوقع فيها مورثه او شهد على مورثه بالقتل ثم رجع هو عن
شهادته وحقوق دائرة بين الامرين اي العبادة والعقوبة وهي
الكفارات اما كونها عبادة فلان الشرع امر المكلف بالاداء بنفسه

بخشش واکرام از جانب ایزد منان است ١٢

چنانچه آلایش میکنند ١٢

ولم يفوض اليه اداء شيء من العقوبات مع انها يتأدى بما هو عبادة
محضة كالصوم وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية الافعال
ولذلك سميت كفارات بمعنى ساترات للذنوب وعبادة فيها
معنى المؤنة فعولة من قولك مانت القوم امانهم اذا تحملت مؤنتهم
اى ثقلهم وقيل مفعلة من الاون وهو الخراج والعدل لانه ثقل على
الانسان او من الاين وهو التعب حتى لا يشترط لها اى لهذه العبادة
وهذا القول تفريع على ان فيها معنى المؤنة كمال الاهلية المشروطة
فى العبادة الخالصة لقصور معنى العبادة فى هذا القسم وهى صدقة
الفطر فان كونها طهرة للصائم عن اللغو والرفث واشتراط النية
ونحوها فى ادائها جهة كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب
راس الغير كالنفقة جهة كونها مؤنة ولهذا وجبت على الصبى والمجنون
الغنيين عند ابى حنيفة وابى يوسف لكن لما كانت جهات العبادة
فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة الفطر واعتبار صفة الغنى و
تعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف
الزكوة ونحو ذلك كانت

معنى العبادة فيها راجحا ولهذا قال محمد انها لا تجب على الصبي والمجنون

اعتبارا لجانب العبادة الراجح ومؤنة فيها معنى القربة اي العبادة

وهو العشر فان سببه الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار

تعلقه بالارض كان مؤنة وباعتبار تعلقه بالنماء وباعتبار ان

مصرفه مصرف الزكوة كان عبادة لان الارض اصل والنماء وصف

تابع وكذا المحل اي المصرف شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة اصلا

فيه ولهذا اي ولان فيه معنى العبادة لا يبتدء اي لا يوضع العشر

ابتداء على الكافر بسبب رضه لان معنى العبادة يمنع وضعه على

من ليس باهل لها وجاز البقاء اي بقاء العشر عليه اي الكافر عند محمد

حتى لو ملك ذمي ارضا عشرية تبقى عشرية عنده كما كانت لان الاصل

فيه المؤنة للارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤنة

وعند ابي يوسف ايضا عليه العشر لان الكفر ينافي القربة فلا بد من

تغير العشر والتضعيف تغير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال
العشر ووضع الخراج لما فيه من تغير الاصل والوصف جميعا والتضعيف
في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وكما يؤخذ من الذمي
على العاشر وعند ابي حنيفة لا ينقلب خراجا لان العشر لم تشرع الا بوصف
القربة والكفر ينافيها والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف
القياس في قوم معين ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج لان
الله تعالى حكم ببقاء هذا العالم الى وقت معلوم وسبب بقائه الارض
لخروج القوت منها فاوجب العشر والخراج عمارة وبقاء لها وبقاؤها
بحماية المسلمين لانهم يصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة
كفاية لهم والعشر للمحتاجين لانهم يصونونها بالدعاء فكان الصرف
اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى وهو معنى المؤنة ثم ان في
العشر معنى العبادة كما مر كرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة

بدل
وليس له سبب محرم م

الكافرين لانه متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة
والاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام من صنيع الكفار وعادتهم
فيصلح سببا للعقوبة بخلاف العشر ووضع الخراج على الاراضي منزلة
متضمنة لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس لقوله عليه السلام حين
رأى آلة الزراعة في دار قوم مادخل هذا بيت قوم الا ذلوا الا ان
الارض به اصل والتمكن من الزراعة وصف فيكون الخراج مؤنة
فيها معنى العقوبة ولذلك اي لان الخراج يتضمن معنى العقوبة و
الذل لا يبتدئ الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا وقسمت
الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء
اي بقاء الخراج عليه اي المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج
او اسلم الكافر وله ارض خراج يؤخذ الخراج منه دون العشر لان الخراج
لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم وبين المؤنة اللائقة به
لم يصح ابطاله بالشك ولان الاسلام ينافي العقوبة من حيث انه
سبب العزة والكرامة فلا يصلح سببا للهوان الذي هو عقوبة ولا
ينافيها من حيث انه شرعت العقوبة المحضة في حق المسلم كالحدود

والقصاص فقلنا لا يبتدء الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول وجاز
بقاؤه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء واما الكفر فينافي
القربة فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء عند الشيخين
وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه
بطريق الطاعة او بغيرها وهو خمس الغنائم والمعادن فانه اي الخمس
حق وجب اي ثبت لله تعالى لا حق لغيره فيه حال كونه ثابتا بنفسه
من غير تعلقه بذمة المكلف بناء على ان الجهاد حقه تعالى فصار المصاب
به اي الذي اصيب بالجهاد حقا له اي لله تعالى العظيم كله كما قال
الله تعالى ويسئلونك عن الانفال قل الانفال لله

وللرسول لكنه تعالى اوجب اى اثبت اربعة اخماس اى المصاب
للغانمين منه بطريق المنة عليهم منه تعالى من غير ان يستحقوها
بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق عليه شيئا فلم يكن الخمس
حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو اى الخمس حق استبقاه الله تعالى لنفسه
فيتولى السلطان الذى هو نائب الشرع اخذه وقسمته ولهذا اى
لان المصاب حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا
صرفه اى الخمس الى من استحق اربعة اخماس من الغانمين عند حاجتهم
بخلاف الزكوة والصدقات مما وجبت بطريق الطاعة فانها لا ترد
الى ملاكها بعد الاخذ منهم وحل لبنى هاشم عطف على جوزنا لانه
اى الخمس على هذا التحقيق وهو انه حق ثابت بنفسه من غير ان
يلزمنا اداؤه لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا بصيرورته
آلة لاداء الواجب ومحلا لانتقال الآثام التى هى بمنزلة الدرن فى البدن
وحقوق العباد خالصة اكثر من ان يحصى نحو ضمان الدية وضمان

صاحبزاده عبد القادر

التلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح
وغير ذلك واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل و
هو ما يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة السبب والعلة والشرط
والعلامة السبب لغة اسم لما يتوصل به الى المقصود ومنه سمي الطريق
والباب سببا وهو في الشريعة ما اشار اليه بقوله اما السبب الحقيقي
احترز به عن السبب المجازي كالوقت والشهر والبيت وسائر ما ذكر
في فصل بيان اسباب الشرائع كما يظهر من قوله فما يكون طريقا
للوصول الى الحكم احترز به عن العلامة لانها ليست بطريق اليه بل
هي دالة على الطريق من غير ان يضاف اليه وجوب احترز به عن العلة
ولا وجود احترز به عن الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له
تاثير في الحكم بواسطة او بغير واسطة واحترز به عن السبب الذي له
شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة ثم انه لما توهم منه
ان لا يكون هناك علة اصلا دفعه بقوله لكنه يتخلل بينه اي السبب

وبين الحكم علة صفتها ان لا تضاف الى السبب فهذا هو السبب الحقيقي
عند المصنف وفخر الاسلام واتباعهما وذلك اي السبب الحقيقي مثل دلالة
السارق اضافة المصدر الى المفعول على مال انسان ليسرقه فالدلالة
لكونها سببا محضا اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها
وبينه علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول
باختياره لم يضمن بها الدال شيئا ودلالة المحرم انسانا على صيد انما
يوجب الضمان لان الامن الملتزم بالاحرام يزول بالدلالة فان
الامن ببعده عن اعين الناس وقد زال بالدلالة وايجاب الضمان
على الساعي الى السلطان الجائر مع كونه سببا محضا على ما ذهب اليه
بعض المشائخ بغلبة السعاة مخالف للاصول ولكن لو رأى القاضي
تضمين السعاة لزم ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فان اضيفت
العلة الى السبب صار للسبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك

السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة وسوقها وهو اي كل واحد
من القود والسوق سبب لما يتلف بها اي بالدابة اي بوطيها لانه
طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين الحكم
فعل الدابة لكنه اي كل واحد ليس بمجرد السبب بل سبب فيه معنى العلة
لان السوق والقود يحملان الدابة على الذهاب كرها ففعلها مضاف
الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى
لا يحرم عن الميراث فاما اليمين بالله تعالى فسمي سببا للكفارة مجازا
وكذلك اي مثل اليمين بالله تعالى اليمين بغيره تعالى وهو تعليق الطلاق و
العتاق بالشرط فانه سمي سببا للجزاء مجازا ايضا لا انهما سببان حقيقة
لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى وصول الحكم واليمين
مطلقا ليست كذلك فانها تنعقد لغرض البر وهو يتحقق المحلوف عليه
فعلا او تركا وذلك اي البر والذي عقد اليمين له قط لا يكون

طريقا للكفارة ولا للجزاء نشر على ترتيب اللف وذلك لان الحنث
الموجب للكفارة او الجزاء يمنع البر فكيف يكون طريقا للبر وانما
قال ادنى درجات السبب ذلك لان السبب قد يكون علة او في
معناها ففيه مع كونه طريقا نوع تاثير فعدم وجوده ههنا ظاهر
وان كانت السببية الحقيقية لا توجد في هذين القسمين كما علمت
لكنه اي المذكور من اليمين والتعليق يحتمل ان يؤل اي يفضي اليه
اي الحكم فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه وهذا البيان عندنا
وعند الشافعي جعله اي المذكور من اليمين والتعليق سببا هو في
معنى العلة فانه الموجب للامرين المذكورين عند وجود الشرط والحنث
فكانا سببين في الحال لا علة لتاخر الحكم لكن كل واحد في معنى العلة
لانه المؤثر عند احدهما وقد مر بالتفصيل وعندنا لهذا المجاز اي تسميته

المعلق بالشرط سببا لها شبهة الحقيقة اي جهة حقيقة السببية حكما
اي من حيث الحكم خلاف لزفر ويتبين ذلك الخلاف في مسئلة
التنجيز وهو التعجيل بالطلاق بعد التعليق به مثلا هل يبطل التنجيز
التعليق ام لا فعنده لا لانه ليس للمعلق شبهة السببية بوجه اذ لابد
للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي والتعليق لحيلولته
بين المعلق والمحل يقطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرامي و
المرمي اليه فلا يحتاج الى المحل بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو ثابت
لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف
فيبقى ببقائها ولا يبطل بتنجيز الثلث وعندنا يبطل اي يبطل التنجيز
التعليق حتى لو عادت المطلقة بالثلث اليه بعد زوج اخر ثم وجد
الشرط لا يقع شئ لان اليمين مطلقا شرعت للبر البر تحقق المحلوف عليه
من الفعل او الترك فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء

على معنى انه لو فات البر يلزم الجزاء في اليمين بغير الله تعالى والكفارة
في اليمين بالله تعالى واذا صار البر مضمونا بالجزاء في اليمين بغير الله تعالى
فصار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب الضمير المجرور راجع الى
الموصول والباء للسببية والبر فاعل ضمن واللام في للحال بمعنى في
والوجوب بمعنى الايجاب اي صار للشيء الذي ضمن البر بسببه و
هو التعليق شبهة كونه ايجابا للجزاء في الحال فصار كأن قوله انت
طالق ان فعلت كذا ايجاب الطلاق في الحال والاظهر ان الباء صلة
الضمان والمراد بالوجوب الثبوت اي صار لما ضمن به البر وهو الطلاق
والعتاق ونحوهما شبهة الثبوت في الحال قبل فوات البر كذا في الشرح
كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه تلزمه القيمة عند فوات

المغصوب فيكون للغصب حال قيام العين اي المغصوب شبهة
ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حتى
وجب على الكفيل ردّ العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو
لم يكن لها شبهة ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل
الغصب واذا كان الامر كذلك اي ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل
وجود الشرط لم تبق الشبهة اي شبهة السببية الا في محل اي السبب
كالحقيقة اي حقيقة السبب لا يستغني عن المحل لان شبهة الشئ
لا يثبت فيما لا يثبت فيه حقيقته لان الشبهة دلالة الدليل مع تخلف
المدلول للمانع ولا يدل دليل على ثبوت شئ في غير محله الا ترى ان شبهة
النكاح لا يثبت في الرجال وشبهة البيع لا يثبت في الحر والميتة فاذا
فات المحل بالتنجيز بطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي
ان يكون للمعلق شبهة الوجوب قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك
الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لان الشئ اذا ثبت بصفة في الشرع

لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك جواب عن
قول زفر رح من ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل فانه لو قال
للمطلقة بالثلث ان تزوجتك فانت طالق صح فلما صح ابتداء
التعليق بدون المحل فلان يبقى بدونه اولى وتقرير الجواب ان بين
المسئلتين فرقا فانه يصح التعليق في مطلقة الثلث وان عدم المحل
لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي علق به الطلاق في حكم
العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان بمنزلة علة العلة
له فكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة يبطل حقيقة
الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان
باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة
بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار
ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة
عليه اي على تحقق الشرط يعني ان اصل التعليق يقتضي شبهة وقوع
الجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فتعارضا
فسقط تحقق الشبهة فلم يشترط قيام المحل بل يبقى التعليق مطلقا

مجردا عن الشبهة وحلية ذبيحة الحالف لانه يمين محضة فيبقى لبقائها
واما العلة فهي في اللغة اسم للعارض ومنه تسمية المرض بالعلة وفي
الشرع ما اشار اليه بقوله فهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب
الحكم اي ثبوته اي يكون وجوب الحكم بوجوده بخلاف الشرط فان
وجوده يكون عند وجوده ولا يكون بوجوده كالطلاق المعلق بالدخول
مثلا يوجد بقوله انت طالق واما الدخول الذي هو شرط فيوجد
عنده الطلاق لا به فيكون هذا القيد احترازا عن الشرط ابتداء
احترازا به عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت
بلا واسطة وبهذه الامور لا يثبت الحكم بلا واسطة ثم ان العمدة هي
الاضافة بلا واسطة حتى ان الاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت
الواسطة في الواقع فانه يقال قتل فلان بالرمي مع تحقق
الواسطة واعلم ان لفظ العلة

115

مولوي عبد العزيز

عبد القادر

يطلق على معان بحسب الاشتراك او المجاز في البعض على ما اختاره فخر الاسلام فقسموا ما يطلق عليه اسم العلة الى سبعة اقسام وتوضيحه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور كونها موضوعة لموجبها واضافة الحكم الموجب اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها معية زمانية وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما لان اسم العلة في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجود الحكم على ما عرفت فاذا وجد الايجاب والاضافة في الشئ استحق ان يطلق عليه اسم العلة وبالثاني العلة معنى لان العلة علة لمعنى التاثير وهو موجود ههنا وبالثالث العلة حكما لان حكم العلة ولازمها استصحاب الحكم ما لم يمنع عنه مانع وهو متحقق ههنا فباعتبار حصول الامور الثلثة لعني العلة اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة وان لم يجتمع بل يوجد واحد فثلثة ايضا وقد جعل فخر الاسلام الاقسام السبعة هكذا العلة اسما ومعنى وحكما والعلة اسما فقط والعلة اسما وحكما فقط والعلة التي يشبه الاسباب

١١٦

نيه ولم فخر الاسلام معطوف محمد اشتر تصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط ١٢ صاحب

والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما ومعنى
لا حكما واهمل التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط لكن هذه
الاقسام داخلة فيما ذكرنا من الاقسام لان العلة التي لها شبهة بالاسباب
غير خارجة عنها لانها اما علة اسما ومعنى كالايجاب المضاف كما سيأتي
او علة معنى لا اسما وحكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهه بالاسباب
الذي قد يخلو القسمان اعني العلة اسما ومعنى فقط والعلة معنى فقط عنه
يجوز ان يجعل قسما آخر وذلك اى ما يضاف اليه الخ مثل البيع للملك
والنكاح للحل والقتل للقصاص فان كل واحد يثبت بكل واحد منهم
ابتداء بلا واسطة وليس من صفة العلة الحقيقية وهي التي اجتمع فيها
الامور المذكورة تقدمها على الحكم زمانا وان وجد رتبة بل الواجب
اقترانهما اى العلة والحكم معا زمانا وهذا مذهب المحققين وهو اشارة
الى رد ما قال البعض من ابي بكر محمد بن الفضل وغيره من ان العلل الشرعية

آن کس
۵۰ به نزد کسی که لازم میکند بر نفس خود مذهب اهل سنت وجماعت ۱۲

یجوز تراخی الحکم عنها وذلك ای وجوب اقترانهما کاقتران
الاستطاعة مع الفعل عندنا ای عند اهل السنة والجماعة فیلزم ان
یکون الحکم کذلك فی جمیع العلل عند من لم یلتزم مذهبهم وجعل الشارح
المحقق قوله عندنا متعلقا بقوله بل الواجب ای الواجب عندنا کذلك
کما ان الواجب فی الاستطاعة والفعل الاقتران عند جمیع اهل
السنة فاذا تراخی الحکم عن العلة لمانع کما فی البیع الموقوف بان باع
مال الغیر بدون اذنه والبیع بشرط الخیار کان الذی تراخی حکمه علة
اسما ومعنی لا حکما لانفکاکه عنه ودلالة کونه ای الذی تراخی حکمه
او کل واحد من البیعین علة لا سببا کما یتوهم العکس من التاخیر ان
المانع للحکم وهو حق المالك والخیار اذا زال وجب الحکم به ای ثبت
الحکم للمشتری بالذی تراخی حکمه او بواحد من البیعین من الاصل
ای من اول الامر لا بارتفاع المانع حتی یستحق ای المبیع المشتری بزوائده
المتصلة والمنفصلة جمیعا فثبت ما ادعیناه وکذلك ای مثل ما ذکر من
البیع الموقوف والبیع بشرط الخیار عقد الاجارة فانها علة لملك المنفعة
والاجرة لوضعه له والحکم یضاف الیه فیکون علة اسما ولتاثیره فی

در صفحهٔ ۱۱۸ سطر ۷ باید

حواشی متعلقہ صفحہ ۱۱۸

۸ قوله ورد الالزم · جواب سوال بانه لما تراخی الحکم عن محل ... السببین ... بان یکون ... وهذا تراخی الحکم عن السبب بعض العلة ۱۲

۹ حاشیه قوله ای الانعقاد · جواب سوال نشأ من قبیل ذلک النعقاد ای ... قوله حکمه ای ... فصیلان ... بحث الصحیحین ... وافراده علی الصحیحین ۱۲

۱۰ ... الا ولدین ۱۲ ... بالاجازة وقع الموقوف شرط ... الخیار ... البیع بشرط الخیار من ... الاشارة الی ...

۱۱ قوله عن الفرض من الخیار ۱۲ ... الاعراض ... انفاذ ... الطالب ... الاشارة ... ودفع سوال ... سکوا احد من

۱۲ ... ویکون ... اسما وعنی لا سببا ... البیعین علة اسما ... قدر ان السبب ... الا لدین ... الخ عن العلة ... الان ... الحکم ... بعدم الوجوب ... البیع بشرط ... من الموجب ... فان ادرک ... الصوم ...

۱۱۹

۳ حاشیه قوله ... الانفصال عن الحکم من حیث ... والا ... من التراخی ... ان الحکم بالشرطین ... علی الحکم ... ابعض النزاع ... ووقف ... بانه ... اثبات الحکم ... ان الخ ... الزوال ... یعنی ... بالعدد ۱۲ ... السبب والحکم ... فی ترتب الحکم ... قوله متعلقا به ... الترتب ... الا بحیث ... الاثر ... فی ... بالاثر ... مع ...

۳ حاشیه لانه بالافادة والفسخ وتوجبانه ... ان یکون العلة ... الا ... بالفعل ... مع ذلک بانه ... عن احکم ... اخر انها لا ... بالفعل ... قوله ... العلة علی الحکم ... الاسباب ... تعلقة بالعلة ... اخرى ... عدم ... فی قوله ... فلا ... المراد فی التعلیق ... والحکم ... السبب ... الحکم والاقتران فی العلل الشرعیة ... متعلقا بعلة کالعلة ... یعنی ... بالعدد ... ان السبب ... فی ... الایجاب ...

۴ حاشیه ... عندنا ... بان الا ... بالاتصال ... فلا یرد ۱۲ ... الواجب ... الخ

طم کما قال کما فی البیع الموقوف کان قوله الآتی والبیع بشرط الخیار مستدرکا لکونه ایضا موقوفا ویحمل الرد ان المراد به بیع الفضولی من قبیل ذکر العام وارادة الخاص وانما کان المراد به ذلک لئلا یلزم الاستدراک فی قوله والبیع بشرط الخیار

۶ حاشیه مولانا نور محمد قدس سره · قوله الذی تراخی حکمه اراد به العلة اراد به دفع ما یقال بان المذکور شیئان البیع الموقوف والبیع بشرط الخیار فالمناسب ان یقال کالبیع المطابق الراجح والمرجح وتحصیل ان افراد الراجح مع تعدد المرجع باعتبار وحدة حکمه الذی هو المقصود بالبیان ثم وذا تراخی الحکم لمانع فان حکم کل واحد منهما کذلک کما لا یخفی ۱۲

مفتاح المتعلقات

۷ قوله اسما ... ومعنی ... توضیح ... ان البیع شرع ... وان ... یکون ... لانه ... الحکم الا ... قوله قد وضع ... وکان علة اسما ... وان ... الصفة ... لافادة الملک لغة وشرعا والبیع الموقوف ... ینتفی ... الشرعی لافادة الملک ... فی الاعیان فان الملک ... ثبت ... فقد وضعه ... فی البیع ... توقفه ... الطلب ... ولیس ... لکن الملک ... الموقوف ... الاعتبار ... ولما ... موقوفا علیه ... الاستحسان ... فیکان علة ... بعدم ... الخیار ۱۲ ... المعقد ... فیکان ... قوله المشروط ... البیع ... الخیار ... حاشیه ... لبعض ...

انما انکر التخصیص ... العلة وبنا ... بان قوله فاذا تراخی الحکم لمانع ذکر المانع واعترض بحمل صحیح ... الشیخ لانه مما تخصیص ... الی القول بتخصیص العلة ... بانه ... علی معنی ان یکون قائمة حقیقة وتخلف الحکم عنها المانع ... وان وجد العلة اسما ومعنی لکنها لیست بعلة حقیقة ... لتخلف الحکم عنها فلا یکون تخصیصا ولقائل ان یقول لا تصور ... مع قیام حقیقة العلة لان الحکم اذا تخلف عنها المانع لم تبق علة حقیقة واذا کان کذلک ارتفع الخلاف وجاز التخصیص بالمانع والامر بخلافه ۱۲ غایة التحقیق

۵ قوله بان باع آه فی البیع الموقوف ... لئلا یرد بان العموم ... طم

۱۳ حاشیه قوله ... صدق من ایام اخر ... ای ... ما ذکرتم آه اندفع به ما قیل بانه یرد علی المصنف من عدم المطابقة بین اسم الاشارة والمشار الیه واحد والمشار الیه متعدد لان کذلک من اسماء الاشارة للمفرد والمذکور فیما تقدم شیئان بیع الموقوف والبیع بشرط الخیار وتحصل الدفع ان افراد اسم الاشارة مع تعدد المشار الیه بتأویل المذکور ۱۲ مولانا مولوی محمد عبد ...

۱۴ ای الاجازة وتذکیر العائد الیه بتأویل العقد ۱۲

فمن سعی ونظر لوالدیه ولمن لکاتبه و اللهم اغفر لهم

اثباة الحكم للملك يكون علة معنى لا حكما لعدم حصول المعلول
لانه وارد على المنافع المعدومة التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم
ليس بمحل للملك ولهذا اي لكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة
قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء
الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى فهذا التفريع لبيان كونه
علة ومن التشبيه شبه الاسباب لما فيه اي في عقد الاجارة من
معنى الاضافة الى وقت مستقبل لانه وان صح في الحال باضافته الى
العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى
زمان وجودها حتى كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد
بالاستيفاء واضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية
في الحال وكون الايجاب والقبول مفضيا الى الحكم بواسطة انعقادهما

فی حق الحکم عند وجود المنفعۃ یورث المشابھۃ بالاسباب وھذا
بخلاف البیع الموقوف والبیع بشرط الخیار فان انعقادھما فی الحال
لقیام المعقود علیہ حالۃ العقد فلم یحتج فیھما الی اثباۃ معنی الاضافۃ
فلم یثبت لھما شبہ بالاسباب فاسند الحکم فیھما الی زمان الایجاب
وفیما نحن فیہ اقتصر علی زمان وجود المنفعۃ حتی لا یسند حکمہ
ای عقد الاجارۃ الی وقت العقد لان اقامۃ العین مقام المنفعۃ
فی حق صحۃ الایجاب دون الحکم بل العقد فی حق المعقود علیہ بمنزلۃ
المضاف الی معدوم سیوجد وکذلک ای مثل عقد الاجارۃ کل ایجاب
مضاف الی وقت کالطلاق المضاف الی وقت فانہ علۃ اسما لکونہ
موضوعا للحکم المضاف الیہ ومعنی لتاثیرہ فیہ لا حکما لتاخرہ عنہ
الی الزمان المضاف الیہ لکنہ یشبہ الاسباب فلو اضیف النذر بالصوم
الی وقت یجوز تعجیلہ وھذا عندھما خلافا لمحمد وزفر وکذلک
ای مثل کل ایجاب نصاب الزکوۃ فانہ عندنا فی اول الحول علۃ اسما
لانہ ای النصاب وضع لہ ای لایجاب الزکوۃ شرعا لاضافۃ الزکوۃ
الیہ ومعنی لکونہ ای النصاب مؤثرا فی حکمہ وھو الوجوب

لان الغناء يوجب المواساة اي الاحسان الى الفقير وليس بعلة حكما لتاخر وجوب الزكوة عنه كما يرشد اليه قوله لكنه اي النصاب جعل علة بصفة النماء فتراخي الحكم الى زمان وجود النماء واقيم الحول مقامه ليكون ممكنا من الاستنماء فلما تراخي حكمه اي حكم النصاب وهو الوجوب الى حولان الحول اشبه النصاب قبل وجود صفة النماء الى حولان الحول الاسباب لما ذكره بقوله الا ترى انه اي الشان انما يتراخي حكمه عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث به اي بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو اللبن والنسل والسمن في السائمة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل الاول بالسوم والسفاد والثاني بكثرة رغبات الناس و تغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن النماء حادثا بالنصاب وقد تعلق الحكم بالنماء تاكد الانفصال بين النصاب والحكم فقوي شبهه بالسبب وبقوله الى ما ليس بحادث به احتراز عن مثل الرمي فانه علة للجرح وان توقف على وصوله الى المرمى اليه الا ان الواسطة ههنا حادثة بالرمي فلم يثبت له شبهة بالاسباب

١٢٢

في حق الحكم والى ما هو شبيه بالعلل عطف على الى ما ليس بحادث
به توضيح لكون النصاب مشابها بالاسباب بوجه آخر وحاصله
ان الحكم تراخى الى النماء الشبيه بالعلل وليس بعلة حقيقة حتى لو
كان كذلك كان النصاب سببا محضا اما مشابهته بالعلل فلان
النماء الذي هو فضل على الغنى يوجب المواساة كاصل الغنى و
يثبت به اليسر فكان له اثر في وجوب الزكوة واما ان النماء ليس بعلة
حقيقة فلما سيتضح لك من قوله ولما كان الحكم متراخيا الى وصف
قائم بالمال لا يستقل بنفسه ويظهر منه ان النماء لا يصلح ان يكون
تمام العلة بل تمام العلة هو المال النامي اشبه النصاب العلل اذ لو
لم يكن الحكم متراخيا كان النصاب علة من غير مشابهة ولو كان
متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا اذ السبب
الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف
الى السبب فعلم منه انه اذا تراخى الحكم الى ما هو شبيه بالعلل كان
له شبهة بالاسباب اعتبارا للشبهة بالحقيقة كما عرفت وعلم مما
ذكر مشابهته بالعلل ايضا وكان هذا الشبه اي شبه العلة غالبا لان

النصاب صار اى شبه العلة له من جهة نفسه وشبه السبب من جهة
توقف الحكم على النماء الذى هو وصف تابع له كما قال والنماء وصف
تابع له فيترجح الشبه الذى يثبت له من جهة نفسه لاصالته على
الشبه الذى يثبت لجهة وصف وسيظهر لك فائدة هذه المقدمة
ومن حكمه اى حكم النصاب الذى بينا انه علة يشبه الاسباب انه
اى الشان لا يظهر وجوب الزكوة فى اول الحول قطعا النفى ناظر الى القيد
وهو قطعا اى لا يظهر الوجوب بطريق القطع بل بطريق الجواز
وان وجد اصل العلة لفوات الوصف بخلاف ما ذكرنا من البيوع
فان العلة بركنها ووصفها موجودة ثمة الا ان حق المالك فى التعليق
بالشرط يمنعان ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب
كما عرفت ولما اشبه النصاب العلل وكان ذلك اى شبه العلل فيه اصلا
كان الوجوب اى وجوب الزكوة ثابتا من الاصل فى التقدير لان النماء
لقيامه بالنصاب متى يثبت يستند الى اصل النصاب وصار من اول
الحول متصفا بانه حولى كرجل يعيش مائة سنة يكون الموصوف
بهذا البقاء هو ذلك الوليد بعينه واذا استند الوصف اليه استند

الحكم وهو الوجوب لما ولم يوجد حتى يصح التعجيل قبل تمام الحول لوجود
اصل العلة لكنه اى المعجل من الزكوة يصير زكوة بعد الحول فعلم
ضعف ما قال مالك من انه ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة
بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخر من علة ذات وصفين
فلا يجوز التعجيل وما قاله الشافعي من ان النصاب قبل الحول علة تامة
لوجوب الزكوة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل اخر وصف
المطالبة عن صاحب المال تيسيرا وكذلك اى مثل النصاب مرض
الموت فانه علة لتغير الاحكام من التبرعات فيما هو حق الوارث
حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اسما لانه وضع في الشرع للتغير
من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرفات فيما
يتعلق به حق الوارث الا ان حكمه وهو الحجر عن التصرفات يثبت
به اى بالمرض لا بالفعل بل بوصف الاتصال اى اتصال المرض بالموت
فاشبه المرض الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على

ام اخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء وهو اي المرض علة لتغير
الاحكام في الحقيقة وفائدة هذه المقدمة التنبيه على ما ذكرا ولا بانه
ليس من قبيل الاسباب بل من قبيل العلل وهذا هو المراد من قوله في
الحقيقة لا ان المرض علة حقيقية اذ ليست العلة الحقيقية الا ما يكون
علة اسما ومعنى وحكما والمرض ليس كذلك وقال في المنار وهي اي العلل
سبعة اقسام علة اسما ومعنى وحكما وقال في كشف المنار وهو الحقيقة
في هذا الباب وهكذا في غيره وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب
لان الموت الذي تراخي حكمه اليه حادث بالمرض فان ترادف الالام التي
تحدث بمرض مفض الى الموت فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب
كما عرفت وكذلك اي مثل ما ذكر من النصاب في غيره شراء القريب فانه
علة للعتق شبيهة بالاسباب في ذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى
علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت الاولى
بمنزلة العلة التي توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكان الحكم
يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة
فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة

ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فشراء
القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشراء وهو الملك
فيصير العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك فكان الشراء علة يشبه
السبب لتخلل الواسطة التي هي من موجباته كالرمي فانه علة للقتل
لكن له شبه بالسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في
الهواء ونفوذه في المقص بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح
والحكم متراخي عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب
القصاص بمجرد الرمي لان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي
كانت الرمي علة لا اسبابا حتى وجب القصاص على الرامي ولم تصر هذه
الوسائط شبهة في القصاص كذا في الشرح ثم ان المص لم يصرح في
شراء القريب انه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح في غيره العلل وان جعله
من امثلة هذا القسم ولكن فخر الاسلام لم يصرح ههنا وصرح به
ثم وجعله من امثلة هذا القسم والظاهر انه من قبيل ما اجتمعت فيه
الامور الثلثة لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة وليس من قبيل
العلة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ وانما يشابه الاسباب

حاشية

لتوسط العلة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي
يشبه الاسباب عموم وخصوص من وجه كذا في التوضيح وقد رضي
به صاحب التلويح والتحقيق انه من امثلة العلة اسما ومعنى لا حكما
لان شراء القريب بشرط الخيار قد انفك عن الحكم وهذا القدر كاف
في جعله من مثلته وانما لم يصرح به لانه قد لا ينفك عنه والحاصل ان
الشراء من حيث هو لا يوجب الاتصال بالحكم بل ان اتصل الملك بالشراء
اتصل الحكم به ايضا والا فلا وقد راعى الامام فخر الاسلام الجانبين بالبيان
مرة والسكوت عنه في محل اخرى واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين
احترز به عما اذا كان احدهما مؤثرا فانه هو العلة والاخر شرط كان
اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه اي الى الاخر لرجحانه
على الاول بسبب الوجود اي وجود الحكم عنده اي الاخر ومن ههنا
علم ضعف ما قيل انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم
اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول

العلة اسماً لان الاضافة ههنا متحققة وليس ما اضيف اليه الحكم بعلة
اسماً وكذا ما قيل في كشف المنار من تعليل عدم كونه علة اسماً بان الحكم
يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما ولهذا اضفنا على الاضافة
فيما سبق من كونها موضوعة لموجبها ومعنى لانه اي الوصف الاخر
مؤثر فيه اي الحكم لا اسماً لان العلة تتم بالوصفين جميعاً فلا يطلق
اسم العلة على احدهما حقيقة وللوصف الاول شبهة العلل لكونه
مؤثراً في الحكم ولكونه احد ركني العلة كالثاني وهو اختيار فخر الاسلام
وقال القاضي ابو زيد وشمس الائمة ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام
الاخر كاحد شطري البيع واحد وصفي علة الربوا من الاسباب
المحضة حتى قلنا ان حرمة النساء بفتح النون يثبت باحد وصفي علة
الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم قوهيا في قوهيين لا يجوز
لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضا لوجود القدر و
ذلك لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
فيثبت الربوا بشبهة العلة لان الشبهة في باب الحرمات ملحقة
بالحقيقة وانما لم يحرم حقيقة الفضل به

١٢٩

+ والاصل در ينجا بمعنى الدليل ١٢

لان الحكم يثبت بقدر علته فبالحقيقة بالحقيقة والشبهة بالشبهة
والاصل في ذلك انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة لا يقال
لو ثبت حرمة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة
وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار
انه علة تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد
الوصفين بعض حرمة الفضل وليس كذلك كذا في الشرح
والسفر علة للرخصة الثابت به اسما لان الرخصة تنسب اليه
في الشرع يقال رخصة السفر لافطار والقصر وحكما لان الرخصة
تثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر قصر الصلوة لا معنى
لان الرخصة تعلقت بالمشقة حقيقة دون السفر فان المؤثر
في ايجاب الرخصة التي بناها على اليسر هي المشقة لا ان الرخصة
اضيفت الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن تتفاوت
احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته والى هذا
اشار بقوله لكن السبب اي سبب المشقة وهو السفر اقيم
مقامها اي المشقة تيسيرا فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما

وكما انتهى الكلام الى اقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه فقال واقامة
الشيء مقام غيره نوعان احدهما اقامة السبب الداعي الى الشيء مقام
المدعو اليه كما في السفر والمرض والثاني اقامة الدليل مقام المدلول و
الفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب وافضاء اليه
والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول كما في الخبر عن
المحبة فانه اقيم مقام المحبة في جواب قوله لامرأته ان احببتني فانت
طالق بقولها احببتك لان اخبارها دليل على وجودها فاقيم مقام
المدلول ولكنه مقتصر على المجلس وكما في الطهر الخالي عن
الجماع فانه اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق
فان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح
المسنون ولكن المحظور قد يجوز للضرورة فشرع الطلاق

الحاجة اليه ثم الحاجة امر مبطن اقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق
في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام
حقيقتها واما الشرط هو في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة اي
علاماتها فان قيل اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة
كذا ذكره الجوهري واما جمع الشرط بالسكون فشروط اجيب عنه
بان الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك في المعنى فهو
في الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده اي يوجد الحكم
عند وجوده لا وجوبا به كما في العلة فالطلاق المعلق بدخول الدار
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يوجد بقوله انت طالق
فيكون علة للطلاق لكن عند وجود دخول الدار لا به اي بدخولها
فلا يكون الدخول علة بل شرطا وهو على خمسة اقسام شرط محض و
شرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فيكون
مجازا في الباب وشرط بمعنى العلامة الخالصة كذا ذكره

١٣٢

فخر الاسلام ولو لم تجعل العلامة الخالصة من اقسام كان الاقسام اربعة
ووجه الضبط حينئذ ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه
فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان
تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير
متصل بالحكم كحل قيد العبد فهو الثالث والا فان لم يعارضه
علة تصلح اضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق الذي فيه
مائع وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في المثال المذكور والى

القسم الثاني اشار بقوله وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في
الطريق الذي لا يملكه وهذا هو شرط للتلف في الحقيقة فالحفر
شرط لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها وكل شرط كذلك
صلح لان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم
يكن مؤثرا لان للشرط لوجود الحكم عنده شبها بالعلة وعلل الشرع
امارات حقيقة كالشروط فجاز ان يخلف الشرط العلة في حق
الاضافة عند تعذر الاضافة اليها لان الثقل علة للسقوط في البئر
والمشي سبب محض مفض اليه وليس بعلة لانه غير موضوع له

بل الثقل علة سواء وجد السقوط بالمشى او بقطع السقف لذى نام
عليه من تحته مثلا لكن الارض كانت ممسكة له اى للماشى الواقع في
البير عن الوقوع مانعة عمل الثقل الذى هو العلة اى كون الثقل علة
وان كان يوهم ان يثبت الحكم به سواء مر بالبير او لا الا ان امساك
الارض له مانع عن عمله فصار الحفر ازالة للمانع وازالة المانع
شرط فثبت انه اى الحفر شرط والشرط من حيث هو لا يضاف اليه
الحكم بل الى العلة لكن العلة ههنا ليست بصالحة لاضافة الحكم
اليها لان الثقل امر طبعى ثابت بخلق الله تعالى ولا تعدى فيه فلا
يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه والمشى مباح بلا شبهة يعنى
كان ينبغى ان يضاف الى المشى الذى هو سبب ثم بعد تعذر
الاضافة الى العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشى مباح
بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان
الجناية فلا يمكن بدونها فتعذر الاضافة اليه ايضا فقام الشرط

الموصوف بالتعدى وهو حفر البير فى الطريق الغير المملوكة
مقام العلة فى اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر
الاضافة اليها بالشبهة العلة والى هذا اشار بقوله فاذا لم يعارض
الشرط ما هو علة بان كانت صالحة لاضافة الحكم اليها كما سيأتى
وللشرط شبه بالعلل لما يتعلق به اى بالشرط من الوجود اى وجود
الحكم عنده وهو بيان للموصول اقيم الشرط مقام العلة فى ضمان
النفس والاموال جميعا فيما اذا تلف نفس بوقوعها فى البير
او شئ اخر واما فى حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا
لانهما يتعلقان بالمباشرة ولم يوجد واعلم انه ذكر الشيخ المحقق
ناقلا عن المبسوط واذا حفر الرجل بيرا فى دار لا يملكها بغير اذن
صاحبها فهو ضامن لما وقع فيه لانه متعد بالحفر فى ملك الغير
كما هو متعد بالحفر فى الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان
الضمان على الحافر سواء كان المشى تعديا او لم يكن فعلى هذا لم
يكن قوله والمشى مباح احترازا عن شئ بل كان لزيادة تقرير او

بيان لصلاحية الشرط للعلية وتمام التفصيل في الشرح فليرجع اليه هذا
اذا لم تكن العلة صالحة لاضافة الحكم واما اذا كانت العلة صالحة
لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات
الخلافة لان العلة اصل في الاضافة لكونها مؤثرة في الايجاب فلا
يجوز ان يتجاوز الاضافة مع وجود الاصل الى شبهه وهذا اذا اجتمع
علة حكم مع الشرط لتلك العلة كما اذا وقع نفسه في البير لا يجب
الضمان على الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها واما اذا اجتمع
شرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليهما كمن جرح انسانا فوقع
في بير حفرها غيره على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليهما لان
الحفر شرط علة اخرى وهي الثقل دون علة الجرح كذا نقل الشارح المحقق
عن بعض الشروح ولهذا اي لما ذكرنا من ان الحكم لا يضاف الى الشرط
عند صلاحية العلة قلنا ان شهود الشرط واليمين بان شهد فريق
لامرءة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار مثلا ثم شهد
فريق آخر بوجود الشرط اذا رجعوا اي الفريقان المذكوران جميعا
بعد الحكم اي حكم القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر

١٣٧

ان الضمان اى ضمان نصف المهر على شهود اليمين اى التعليق
خاصة وقوله ان الضمان خبر لقوله ان شهود الشرط لانهم اى شهود
اليمين شهود العلة لانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وهو علة صالحة
لاضافة الطلاق اليها فلم تجز اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود
وكذلك اى كسقوط اعتبار الشرط عند صلاحية العلة للاضافة
سقوط السبب اذا اجتمع العلة الصالحة للاضافة والسبب فانهما
اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا
في الطلاق بان شهد فريق بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها
في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد آخران بانها اختارت
نفسها في ذلك المجلس والعتاق بان شهد فريق بان المولى قال لعبده
في المجلس الفلاني انت حر ان شئت وشهد آخرون بان العبد قال في
ذلك المجلس قد شئت ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق
فقلنا ان الضمان اى ضمان نصف المهر وضمان العبد على شهود
الاختيار خاصة لانه اى الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات
مالية العبد يحصلان به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق

مفض البير فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود
السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط شيئا وعلى هذا اى على ان الحكم
لا يضاف الى الشرط عند معارضته ما يصلح علة قلنا اذا اختلف ولى
اى ولى الهالك الواقع فى البير والحافر فقال الحافر انه اى الهالك اسقط
نفسه وفى هذه الصورة لا ضمان على الحافر لصلاحية العلة الاضافة
اليها لوجود الجناية منه فينسب التلف اليه على ما هو الاصل وقال وليه
انه سقط فى البير فهلك كان القول قوله اى الحافر استحسانا والقياس ان
يكون القول قول الولى وهو قول ابى يوسف اولا لان الظاهر شاهد للولى
اذ الانسان لا يلقى نفسه عمدا عادة لانه اى الحافر يتمسك بما هو الاصل
وهو اى الاصل صلاحية العلة للحكم اى الاضافة اليها وينكر خلافة الشرط
وهى امر ضرورى فكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع لا للاثبات والولى
يحتاج الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر
بل يحتاج الى اقامة البينة بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب اخر
حيث لا يصدق لانه اى الجارح صاحب العلة اذ الجرح علة موجبة
للضمان فعند وجود العلة لا يقبل قوله فى العارض المسقط من غير حجة

فكان القول قول المولى لتمسكه بالاصل وعلى هذا اى على ان العلة اذا
صلحت للاضافة لا يضاف الحكم الى الشرط والسبب قلنا اذا حل انسان
قيد عبد لغيره حتى ابق لم يضمن الحال قيمة العبد بالاتفاق ان كان
العبد عاقلا وان كان مجنونا ففيه خلاف محمد رح لان حله شرط في
الحقيقة فانه ازال المانع من الاباق فيكون شرطا وقد اعترض عليه
فعل الابق الذى هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح للاضافة
فيمتنع اضافته الى الشرط وله اى لهذا الشرط حكم السبب الخالص
لما انه اى الشرط سبق الاباق الذى هو علة التلف فالسبب اى
السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما هو مفض الى الشئ و
وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر الشرط
الحقيقي المحض ما يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان
يتقدم على انعقادها كما في تعليق الطلاق فان قوله انت طالق او
انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده تكلما
سابق على وجود الشرط ثم هو سبب محض هذه المقدمة لبيان انه
في حكم السبب واما بيان انه في حكم السبب الخالص فلما ذكره بقوله

وقد اعترض عليه اى على الشرط ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة
بالشرط وهو حل قيد العبد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به
نسبته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب الخالص لا السبب
الذى فيه معنى العلة لان ذلك عبارة عما كانت العلة مضافة اليه
وحادثة به كقود الدابة وههنا ليس كذلك كما عرفت فكان التلف
مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط بخلاف ما
اذا ابق بالامر حيث يضمن الامر بالاباق لان الامر بالاباق استعمال
له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا باستعماله فكان هذا اى حل
القيد كارسال من ارسل دابته فى الطريق فجالت الدابة يمنة ويسرة
ثم سارت فاصابت شيئا حيث لم يضمن المرسل لان حكم ارساله
قد انقطع بالجولان ثم انها انشأت سيرا باختيارها الا ان لا يكون
لها طريق غير الذى اخذت فيه فانه يكون ضامنا بمنزلة السائق لها
واحترز بقوله يمنة ويسرة عما اذا اصابت فى وجهها شيئا فانه يضمن
المرسل الا ان المرسل صاحب سبب فى الاصل وهذا صاحب شرط
جعل سببا فيه استدراك عما يفهم من التشبيه من كونهما من جنس واحد

وهذا لان الارسال ليس بازالة للمانع لان الدابة لم تقيد لئلا تتلف
شيئا فلا يكون فيه معنى الشرط واما الحل فازالة للمانع لان العبد انما قيد
لئلا يابق قال ابو حنيفة وابو يوسف على هذا الاصل في حق من
فتح باب قفص فيه طير فطار الطير في فور الفتح انه اي الفاتح لا يضمن
لان هذا الفتح شرط لانه ازالة للمانع الطيران جرى مجرى السبب لما
قلنا لان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض عليه اي
على الشرط فعل الفاعل المختار وهو الطير فبقي الاول وهو الفتح سببا
محضا اي شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا اليه
اي الفتح بل قصر على الخروج بخلاف السقوط في البير حيث يضاف
التلف الى الشرط ولم يقتصر على العلة لانه اي الساقط لا اختيار له
في السقوط حتى لو سقط نفسه في البير هدر دمه لان ما اعترض
على الشرط وهو الالقاء علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره
عن مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة
الحكم عن الشرط وقال محمد اذا طار الطير في فور الفتح يضمن الفاتح

لان فعل الطير هنا شرطها واما العلامة ففي اللغة الامارة وفي الشرع
ما قال فيما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به
وجوب الحكم ولا وجوده فتكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند
وجودها وقد تسمى العلامة شرطا مجازا وذلك المسمى بالشرط مثل
الاحصان في باب الزنا فانه في الحقيقة علامة وليس بشرط عند
صاحب التقويم وبعض المتأخرين فانه اي الاحصان اذا ثبت و
وجد كان معرفا لحكم الزنا وهو الرجم بدون ان يتوقف انعقاد
الزنا علة له عليه فانه لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الحكم والى
هذا اشار بقوله فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده

اى الزنا علة على وجود الاحصان فلا ولو كان شرطا لكان كذلك و
معلوم ان الاحصان ليس بعلة ولا سبب لانه ليس بطريق مفض اليه
فلا يكون الرجم مضافا اليه وجودا ووجوبا وعامة المتقدمين والمتاخرين
من الاصوليين والفقهاء سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لا
علامة لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان كذلك
لان وجوب الرجم بالزنا يتوقف على وجود الاحصان وما ذكر فى اثبات
كونه علامة وليس بشرط ممنوع ولهذا اى لان الاحصان علامة
وليس بشرط حقيقى لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال اى
سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده
لان العلامة ليست بصالحة لخلافة من العلة اصلا لما ذكرنا من انه
لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه
بخلاف الشرط فانه صالح للخلافة وان لم يصلح للخلافة ههنا فان

الاحصان مع كونه شرطا عند المتقدمين غير صالح للاضافة لان
الاحصان من الخصال الحميدة فيستحيل اضافة الحل الذي هو عقوبة
اليه **فصل** لما فرغ من خطابات الشرع شرع فيما يثبت به الخطاب
وهو العقل فقال اختلفوا الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا
فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع
وشكره وحرمة لما استقبحه مثل الجهل به على القطع والثبات فوق
العلل الشرعية لانه موجب بذاته من غير ان يجري فيه تبديل وهي
امارات يجري فيها التبديل والنسخ قال الشيخ المحقق ولا يعني بالوجوب
والحرمة انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان
الا بالسمع بل المراد منهما انه يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما
حسنه ونوع ترجيح للامتناع عما قبحه بحيث لا يحكم العقل ان الفعل
والترك فيهما سواء بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب
نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع ملامة والامتناع عما قبحه
يوجب العكس هذا ما اشير اليه في الكفاية فلم يجوزوا ان يثبت
بدليل الشرع ما لا يدركه العقل حتى

انكروا الرؤية لانها لا بد لها من جهة ومسافة وكيف للمرئي وبدان
هذه الامور مما لا يهتدي العقل اليه فلا يجوزون ورود النص مثبتا
لها ثم اعلم ان المعتزلة قائلون بان حسن بعض الافعال وقبحه ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وحسن بعضها وقبحه
نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها لا يدرك
حسنه وقبحه الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم رمضان وقبح صوم
اول يوم شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف
عن حسن وقبح ذاتيين او بقبحه حتى انكروا ان تكون القبائح
بارادة الله تعالى لان اضافتها اليه مما يقبحه العقل وجعلوا الخطاب
خطابات الشرع متوجها بنفس العقل لانه اصل بنفسه وقالوا هذا
بيان لجعلوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان العاقل او كبيرا في الوقف

اى التوقف عن الخطاب اى طلب الحق وترك الايمان وان لم يبلغه
الدعوة فكان الصبى العاقل ومن نشأ فى شاهق الجبل اذا ماتا لا على
الايمان معذبين بالنار وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا فى
معرفة حسن الشئ وقبحه دون السمع ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه
الدعوة فهو معذور والقول الصحيح فى الباب اى باب العقل ان العقل
معتبر لاثبات الاهلية اى اهلية الخطاب اذ هو لا يفهم بدونه و
خطاب من لا يفهم قبيح فليس العقل بمهدر بالكلية كما قالت الاشعرية
وليس معتبرا بحيث يكون موجبا بنفسه كما قالت المعتزلة حتى نقول
فيمن لا تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا
ولا كفرا كان معذورا واذا كفر كان من اهل النار بلا امهال لامرين
وهو اى العقل نور فى بدن الآدمى ومحله منه اما الراس او قلبه والنور
هو الظاهر المظهر والعقل كذلك للبصيرة التى هى عين الباطن كالشمس
والضوء للعين الظاهرة يضئ به اى بذلك النور طريق يبتدئ به
اى بذلك الطريق من حيث ينتهى اليه من محل ينتهى اليه اى الى ذلك المحل
درك الحواس فيبدئ اى يظهر المطلوب للقلب فيدركه اى المطلوب

الادراكات من جهة
انتهاء ودرك الحواس
الى آخر الطريق فيه
انه لا مجال فيه للحس
لدرك الحواس ادراك
هو طريق ادراك
الكليات من الجزئيات من
والغيبيات من ... فان
ادراك لنب الحيوان
ما سلكه العقلاء
والصبيان والمجانين
بل البهائم فانهم يحتاج
الى العقل الذي
بصدده ... وادراك
ذلك الطريق ادراك
سلوك ... والاستدلال
الكليات والاستدلال
النظريات ... البديهيات
على الغيبيات ... بحيث
من السلوك ذلك
الطريق ...

[illegible]

حواشي متعلقة صفحة ١٤٦

كلمة ما مصدرية ... السمعيات العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات ... معنى ما يحصل بالتجارب تستنبط بها المصالح والاغراض ... بالوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلماته ... عبد رحمه الله ... قوله وهو نور ...

النور من الانوار الظاهرة ... حسامي شرح ...

[illegible]

١٤٧

نور للنفس ... تكون مع ...

اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولمن سعى ونظر فيه ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات برحمتك يا ارحم الراحمين

القلب بتامله بتوفيق الله تعالى لا بايجابه بذاته اي ابتداء عمل القلب بنور

العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس فان بداية المعقولات نهاية

المحسوسات فان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح له بطريق الاستدلال

بنور العقل فاذا الى بناء رفيع وانتهى بصره اليه يدرك بنور عقله ان

له بانيا ذا حياة وقدرة وعلم وهو اي العقل في الملك الباطن كالشمس

في عالم الملكوت اي الملك والتاء للمبالغة الظاهرة اذا بزغت اي

طلعت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها

اي بنورها من غير ان يوجب الشمس رؤية تلك الاشياء وما اي

ليس بالعقل كفاية بحاله في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة ولهذا

اي لانه لا كفاية بمجرد العقل قلنا ان الصبي العاقل غير مكلف بالايمان

لكن لو امن يصح ايمانه اعتبار الاصل العقل فجعلنا مجرد العقل كافيا

للصحة وشرطنا الانضمام للوجوب حتى اذا عقلت المراهقة اي

المرءة التي قرب بلوغها وهي تحت مسلم وهي بين ابوين مسلمين

١٤٨

هذا بيان لاسلامها الحكمي بوجه واستوصفت الايمان فلم تصف
الاسلام اى لم تقدر على توصيفه لم تجعل تلك المراهقة مرتدة ولم تبن
من زوجها ولو بلغت كذلك اى غير واصفة اى غير قادرة على
الوصف لبانت من زوجها فثبت ان الصبي غير مكلف بالايمان
والا لكان الجواب فى الصورتين واحدا وهذا بخلاف ما اذا كفرت
فانها تبين وكذلك اى مثل ما قلنا فى الصبي نقول فى البالغ الذى
لم تبلغه الدعوة انه اى ذلك البالغ غير مكلف بالايمان بمجرد العقل
وانه اى الذى لم تبلغه الدعوة اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد
على شيء منهما كان معذورا اذا لم يمهل ليدرك العواقب واذا اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه
الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسول
فى التنبيه فلا يكون معذورا على نحو ما قال ابو حنيفة رح يعنى اقامة
الامهال وادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة ههنا

على مثال قولہ فی السفیہ اذا بلغ خمس وعشرین سنۃ لم یمنع مالہ منہ
وان لم یونس منہ رشد مع ان دفع المال الیہ متعلق بایناس الرشد
بالنص لانا نری السفیہ قد استوفی فی ہذہ المدۃ مدۃ التجربۃ والامتحان
لانہ لما استوفی ہذہ المدۃ فلا بد لہ ان یستفید رشدا بالتجربۃ غالبا
لان ہذہ المدۃ مدۃ توہم صیرورۃ الرجل جدا ومن صار فرعہ اصلا
فقد تناہی فی الاصالۃ فلا بد من ان یزداد بہ رشدا فتقام ہذہ المدۃ
مقام الرشد والشرط رشد نکرۃ وقد وجد اما تحقیقا او تقدیرا
بالاستیفاء فیجب دفع المال الیہ فکذلک ہہنا بعد مضی مدۃ التامل لابد
(فی البالغ الذی لم تبلغہ الدعوۃ)
ان یصیر العاقل عارفا بربہ مؤمنا بخالقہ فاذا لم تحصل لہ المعرفۃ کان
ذلک لاستخفافہ بالحجۃ کما یکون بعد دعوۃ الرسول فلا یکون معذورا
ولیس علی احد الشیئین فی ہذا الباب ای فی ان العقل موجب بنفسہ
او غیر موجب اصلا دلیل قاطع

يعتمد عليه ويحكم به لا عقلي ولا نقلي فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه
بحيث يمنع ورود الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغاه
اي العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا دليل قاطع له ايضا وهو مذهب
الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا اي قتلهم المسلمون
ضمنوا اي المسلمين دماءهم فجعل الشافعي كفرهم عفوا حيث جعلهم
كالمسلمين في الضمان ولا يضمنون عندنا وان كان قتلهم حراما قبل
الدعوة لانا لا نجعل كفرهم عفوا بحال وذلك اشارة الى عدم الدليل
على القولين لانه اي من الغى لا يجد في الشرع دليلا يدل على ان العقل
غير معتبر للاهلية فانتفى الدليل الشرعي واذا انتفى فهو انما يلغيه به لانه
الاجتهاد والعقل فيناقض مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة
وبهذا المذكور تم الرد على القول الثاني وان العقل لا ينفك عن الهوى
فلا يصلح ان يكون حجة بنفسه بحال وهذا رد على القول الاول فثبت بما

ذكرنا انه لا الغاء للعقل بالكلية وانه لا استقلال له بل امر بين الامرين
وهو تحقق الاهلية به دون الايجاب والالغاء فهذه المسئلة بيننا
وبين الاشعرية والمعتزلة كمسئلة خلق الافعال بين اهل السنة و
الجماعة وبين المعتزلة والجبرية باعتبار التوسط واختيار امر بين
التفويض المطلق والجبر المطلق واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية
اي يصير به اهلا فلا بد من بيانها فاراد بيانها بقوله قلنا ان الكلام
في هذا اي في بيان الاهلية ينقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة
عليها اي على الاهلية **فصل** في بيان الاهلية اهلية الانسان للشئ
عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشئ منه وهي في الشرع عبارة عن
صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والاهلية نوعان اهلية
الوجوب واهلية الاداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي
انما تثبت بوجود ذمة صالحة لانها محل الوجوب والذمة في اللغة العهد

لان نقضه يوجب الذم وفي الشرع عبارة عن وصف يصير به
الانسان اهلا لماله وعليه فان الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب
له وعليه باجماع الفقهاء وانما ثبت له الذمة بناء على العهد الماضي الذي
بينه بقوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
الآية فانه اخبار عن عهد جرى بينه تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم
بوحدانيته تعالى والاشهاد عليهم دليل على انهم يواخذون بموجب
اقرارهم من اداء حقوق العبودية فلابد لهم من وصف يكون بنو آدم
به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي ثم
ان الآية عند الجمهور محمولة على ظاهرها وقال الشيخ ابو منصور وجماعة
من المحققين انها من باب التخييل والتاويل قال الشارح فعلى هذا يكون
اخذ الميثاق ثابتا بالسنة دون الآية

والجنين قبل الانفصال اى انفصاله عن الام هو جزء منها من وجه لانتقاله بانتقالها وقراره بقرارها كسائر اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند الولادة وايضا يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها دون وجه آخر لكونه نفسا ذات حيوة مُعَدًّا للانفصال فصيرورته نفسا برأسه فلم يكن له ذمة مطلقة اى كاملة حتى صلح اى الجنين لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن واذا انفصل عن الام بالولادة وظهرت له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه كان اى صار اهلا للوجوب له وعليه ولما كان المعلوم من هذا ان يلزم ان يجب عليه الحقوق بجملتها كما يجب على البالغ قال المص فعم غير ان الوجوب اى نفسه غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء بالاختيار ليتحقق الابتلاء فجاز ان يبطل الوجوب بان لا يثبت فى حقه اصلا لعدم حكمه وهو الاداء وغرضه وهو الابتلاء فان الصبى لعجزه وضعف بنيته لا يتصور الاداء منه بالاختيار الذى به الابتلاء كما ينعدم الوجوب لعدم محله

كبيع الحر واعتاق البهيمة فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا
يجب وفيه تنبيه على انه ينتفي الوجوب في حق الصبي وعليه المحققون
وذهب القاضي ابو زيد وغيره الى وجوب حقوق الله تعالى جميعا على
الصبي ثم سقوطها بعذر الصبا لدفع الحرج ولهذا اي لان الوجوب
يبطل لعدم حكمه لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات
لما لم يكن اي لعدم كونه اهلا لثواب الآخرة لا خلاف في انه اهل
لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات لانه
اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهو اليق
بها ومن العقوبات الانزجار وهو مطلوب من الكافر ولا خلاف
في انه يؤاخذ بترك اعتقاد الشرائع لانه كفر منه فيعاقب عليه فاما
وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان
الاداء واجب عليه وهو مذهب الشافعي واهل الحديث وقال عامة
مشائخ ما وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من

العبادات وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوها
حالة الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم
القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق الآخرة فانهم يعاقبون بترك
العبادات زيادة عقوبة عند الفريق الاول وعند الفريق الثاني
لا يعاقبون بتركها كذا في الميزان وغيره وهو الموافق لما في اصول
الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما
يعذبون بترك الاصول ولما توهم من عدم كونه اهلا للثواب
الآخرة ان لا يجب عليهم الايمان ايضا دفعه بقوله ولزمه اي الكافر
الايمان لما كان اي لكونه اهلا لاداء ووجوب اي ثبوت حكمه وهو
ما وعد الله تعالى للمؤمنين ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل
الصبي لعدم اهلية الاداء لعدم العقل واذا عقل الصبي واحتمل
الاداء اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان عليه دون وجوب
ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسباب وصلاحية الذمة وهي موجودة
والاداء لا يجب عليه لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر
النوم والاغماء حتى صح الاداء من غير تكليف اي من غير ان يكون

مخاطبا به فكان اداؤه فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين فرض و
نفل ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ كالمسافر يؤدي الجمعة
مع ان اداؤها لا يجب عليه لكنه اذا ادى يقع من الفرض هذا مختار
القاضي ابي زيد وشمس الائمة واتباعهما وقال شمس الائمة السرخسي
الاصح ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل واما اهلية
الاداء فنوعان هذا عطف على قوله اما اهلية الوجوب نوع كامل
ونوع قاصر اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي
بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والاهلية الكاملة عبارة عن
بلوغ القدرتين الى اقصى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في
لسان الشرع والقاصرة على خلافه فهو اما عدم بلوغهما الى الكمال
او عدم بلوغ احدهما كما يشير اليه بقوله اما النوع القاصر منهما فيثبت
بقدرة البدن اذا كانت القدرة قاصرة قبل البلوغ هذا اشارة الى
اول القسمين واشار الى ثانيهما بقوله وكذلك بعد البلوغ فيمن كان
معتوها لانه بمنزلة الصبي المميز لانه اي المعتوه عاقل لم يعتدل عقله
وتبتنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى

الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب عليه لدفع الحرج ثم ان وقت
الاعتدال متفاوتة في افراد الانسان لا يمكن دركه الا بحرج عظيم
فاقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقول غالبا عنده تيسيرا
على العباد وعلى هذا اى على صحة الاداء تبتنى على الاهلية القاصرة
قلنا انه اى الشان صح من الصبى العاقل الاسلام في احكام الدنيا
والاخرة وصح ما يتمحض منفعة من التصرفات كقبول الهبة وعند
الشافعي لا يصح ايمانه في احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام
ولا تبين امرأته المشركة منه لان احكام الدنيا دائرة بين النفع والضرر
وهذا منقوض بحكم اسلامه بتبعية احد ابويه وصح منه اى الصبى
اداء العبادات البدنية من غير عهدة ولزوم مضى وضمان بل بطريق
التطوع لان ذلك نفع محض لاعتياده اداؤها فلا يكون مشقة بعد

البلوغ فيمكن الصبي برأي الولي اي باجازته واذنه ما يتردد اي تصرفا

مترددا بين النفع والضرر كالبيع ونحوه كالاجارة وذلك اي كونه

مالكا لهذه التصرفات باعتبار ان نقصان رأيه ينجبر برأي وليه

فاندفع توهم الضرر لنقصان عقله فصار الصبي كالبالغ حينئذ وذلك

اي كونه بمنزلة البالغ في قول ابي حنيفة رح الا ترى انه اي ابا حنيفة رح

صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش قال ينفذ بيعه من الاجانب كما

ينفذ من غيره من البالغين خلافا لصاحبيه فان عندهما لا يصح بالغبن

الفاحش ورده اي ابو حنيفة بيعه او تصرفه مطلقا مع الولي بغبن

فاحش في رواية اعتبار الشبهة النيابة اي لشبهة ان الصبي نائب الولي

لانه اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الفعل دون وصفه وكماله

وينجبر برأي الولي فثبت شبهة النيابة في تصرفه نظرا الى الوصف

فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو بيع الصبي من الولي

كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن الفاحش ويصح في رواية

لما قلنا انه يصير كالبالغ وعلى هذا التقدير يكون قوله ورده مصدرا مضافا

وهو جواب لدخل مقدر وعلى هذا اى على ان ما فيه احتمال الضرر لا

يتملك الصبي بنفسه ويتملكه باذن الولي قلنا في الصبي المحجور عليه اذا

توكل اى قبل الوكالة لم تلزمه العهدة اى الاحكام المتعلقة بالوكالة من

تسليم المبيع والثمن ونحوهما لان في الزامها ضررا وباذن الولي تلزمه

لما عرفت من ان قصور رايه ينجبر براى الولي فصار اهلا لها وانما

اعتبر عبارة قبول الوكالة حيث حكم بصحتها وان لم تلزمه العهدة

دون عبارة اداء الشهادة وان كان فيه نفعا لان مبنى ادائها على

الولاية ولا ولاية للصبي وتصحيح العبارة من اعظم المنافع فكان في تصحيحها

نفع له واما اذا اوصى الصبي بشيء من اعمال البر التقييد به لكونه موضع

الخلاف بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعي وان كان فيه اى الايصاء

نفع ظاهر للصبي والمتصلة متعلقة بقوله بطلت وفيه اشارة الى ما تمسك

به الشافعي ودليلنا قوله لان الارث شرع نفعا محضا للمورث

١٦٠

1

قال النبى عليه السلام لسعد لأن تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس اى يمدون كفا فهم سائلون ثم بيّن كون
الارث نفعا بقوله الا ترى انه اى الارث شرع فى حق الصبى ولو لم
يكن فيه نفع لما شرع فى حقه واشار الى جواب ما تمسك الشافعىؒ به
بقوله وفى الانتقال عنه اى عن الارث الى الايصاء الذى فيه نفع فى
الآخرة وفيه ضرر ايضا من حيث انه ازالة الملك بطريق التبرع ترك
الافضل اى الذى هو الارث الذى هو نفع محض لا محالة وهو ضرر
ايضا فلا يكون مشروعا فى حقه ولما توهم منه انه لو كان ضررا ينبغى ان
لا يكون مشروعا فى حق البالغ ايضا اشار الى دفعه بقوله الا انه اى الايصاء
مشروع فى حق البالغ لان اهليته كاملة فيجوز شرعية المضار فى حقه
كما شرع له اى للبالغ الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة و
لم يشرع ذلك المذكور من الامور فى حق الصبى ولم يملك ذلك الضرر
عليه اى الصبى غيره كالولى ما خلا القرض اى الاقراض فانه وان كان
فيه تبعيد الموجود وتحصيل المفقود لكن يملكه القاضى

بوقوع الامن عن التوى بسبب ولاية القضاء لامكان تحصيله من غير
حاجة الى دعوى وشهادة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين
واما الردة من الصبي العاقل فلا تحتمل العفو في احكام الآخرة اتفاقا
بيننا وبين الشافعي وفي احكام الدنيا ايضا عند ابي حنيفة ومحمد لان
ما يلزمه اي الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث وكلمة من بيان
لما عندهما خلافا لابي يوسف والشافعي فانما يلزمه حكما لصحته اي
الارتداد لا قصدا اليه يعني لزوم هذه الامور من ضرورة الحكم
بصحة الارتداد لانها من لوازمه فلم يصح العفو عن مثله اي مثل
الارتداد ومثله عبارة عن امر عظيم لا يحتمل العفو بوجه اي لا يصح
العفو عن مثل ذلك الامر بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت
الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب فانه تلزمه هذه
الاحكام ولا يمنع ثبوته

١٦٣

بواسطة لزومها فكذا فيما نحن فيه **فصل** في الامور المعترضة
على الاهلية المانعة عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب
كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم وبعضها يوجب التغير في
بعض الاحكام مع بقاء اهلية الوجوب والاداء كالسفر والصغر و
ان كان ثابتا في اصل الخلقة لكن قد يخلو الانسان عنه كما في آدم و
حوا عليهما السلام فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ولان
ماهية الانسان قد يعرف من غير صغر فلهذا كان الصغر عارضا
كذا في الشرح العوارض نوعان جمع عارضة من عرض له كذا اذا ظهر
له امر يصده من المضي على ما كان فيه سماوي ان لم يكن للعبد فيهما
اختيار ومكتسب ان كان له فيها دخل باكتسابها

اويترك ازالتها ولما كانت السماوية اشد تاثيرا واكثر تغيرا قدمت
في البيان فقال اما السماوي فهو احد عشر الصغر والجنون والعته
والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس و
الموت ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما
يقال البياض عارض للثلج وليس المراد الطريان بعد العدم والا لم
يصح في الصغر والجهل الا على سبيل التغليب واما المكتسب فانه
نوعان احدهما حاصل منه اي من المكلف والاخر حاصل من غيره
اما الذي حصل منه فالجهل انما عد من العوارض المكتسبة مع عدم
كونه باختيار العبد لان العبد قادر على ازالته والسفه والسكر و
الهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه الجاء
للمكره وبما ليس فيه الجاء له اما الجنون قال الشيخ ابو المعين لا يمكن
الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله
وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع
على عواقب الامور والتميز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى
الموجب لانعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعاله

١٦٥

مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في
سائر اعضائه يسمى جنونا فهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة
والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر لنا آثارها ويتعطل افعالها
اما لنقصان جبل عليه دماغه او لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال
بسبب خلط وآفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات
الفاسدة اليه بحيث يفرح من غير ما يصلح سببا له فانه اي الجنون
يوجب الحجر عن الاقوال اي اخراجها عن الاعتبار من الاصل حتى تفسد
عباراته كلها ولم تتعلق بها حكم حتى لم تنفذ باجازة الولي وهو احتراز
عن الافعال حتى يؤخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال ويسقط به اي بالجنون
ما كان ضررا يحتمل السقوط كالعبادات فانها تسقط باعذار عن البالغ العاقل
فتسقط بالجنون ايضا وكذا الحدود والكفارات فانهما تسقطان
بالاعذار والشبهات وهو احتراز عما لا يحتمل الا بالاداء او الابراء
كضمان المتلفات فانه لا يسقط بالجنون واذا امتد الجنون
يعني انه اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ
مجنونا او طارئ بان جن بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات

وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا الحاقا للعارض
بالعدم في حق الاداء ومسقط قياسا وهو قول زفر والشافعي
وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة
او الممتد وعند محمد غير مسقط وهو ظاهر الرواية وقيل الخلاف على
العكس فصار لزوم الاداء يؤدي اي مؤديا الى الحرج وهو الحرج
في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي بلزومه
دفعا للحرج في القضاء وينعدم نفس الوجوب بنفس لانعدامه
اي الاداء فان تاثير السبب في الوجوب لتاديته الى الاداء او القضاء
فاذا تعذر ذلك وتعسر هذا لم يكن في الوجوب فائدة وحد
الامتداد اي الامتداد في العبادات يحصل بالكثرة الموقعة
في الحرج ولما لم يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو استيعاب العذر

وظيفة الوقت ففي الصوم ان يستوعب الجنون الشهر اي شهر رمضان
وفي الصلوة ان يزيد وقت الجنون على يوم وليلة لان اليوم والليلة
وقت لجنس الصلوة ولما كان ذلك الوقت وهو اليوم والليلة قصيرا
اكثرت كثرتها بدخولها في حد التكرار والذي يحصل به التكرار دخول
وقت الصلوة عند الشيخين فاعتبرت الزيادة على يوم وليلة باعتبار
الساعات ونفس الصلوة عند محمد رح بان تصير الصلوات ستا وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم
الثاني قبيل الزوال فعند محمد رح يجب القضاء وعندهما لا قضاء عليه
وفي الزكوة ان يستغرق الحول عند محمد رح واقام ابو يوسف اكثر الحول
مقام كله تيسيرا على المكلف لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار
الجميع وما كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن كالايمان او كان قبيحا لا
يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه اي المجنون حتى يثبت بما نورد نه
تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت في حقه الا

ان الكفر قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول بعفوه بعد تحققه من الابوين واذا ثبت في حقهما فثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين الا ترى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه وهو التصديق وانما يثبت تبعا فاذا ارتد ابواه وزالت التبعية في الاسلام فلا وجه لجعله مسلما بطريق الاصالة منه فلو لم يحكم بردته لوجب القول بعفو ردتهما وهو فاسد وانما تثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا للدار اذ الاسلام يستفاد بالتبعية وبالدار كذا في الشرح واما الصغر فانه في اول احواله وهو حالة قبل ان يعقل مثل المجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه اي الصغير عديم العقل والتميز اما اذا عقل الصغير فقد اصاب ضربا نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك الضرب لانه ناقص العقل بعد فيسقط به اي بهذا العذر عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى

مثل العبادات والحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار
وتحتمل النسخ وتثبت باسباب جعلية كالوقت والمال والبيت فيجوز
سقوطها بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وعدم جعل تلك
الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب بخلاف الايمان فان
فرضيته لا يحتمل السقوط فانه فرض دائم لانه تعالى دائما منزه عن
التغير والتبديل فكان وجوب التوحيد دائما لكن قد يعذر العبد
في الاداء بعذر حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب كما يعذر العبد
باداء الصلوة بعذر حقيقيا وحكمي كالنوم مع بقاء الوجوب فلاجرم
اذا ادى الصبي كان فرضا لا نفلا كذا في الشرح وجملة الامر اي
الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه انه اي الشان يوضع اي
يسقط عنه اي الصبي العهدة اي عهدة ما يحتمل العفو والمراد بها
هنا ما يوجب لزوم المواخذة

ويصح منه اي من الصبي بان يباشر هو بنفسه ولو لى اي للصبي بان يباشر
غيره لاجله ما لا عهدة اي لا ضرر فيه كقبول الهبة لان الصبا
من اسباب المرحمة طبعا فان كل من يكون سليم الطبع يترحم على
الصغار كما يتوقر الكبار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا
ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل الصبا سببا للعفو عن كل عهدة اي
تبعة وضمان يحتمل العفو اي السقوط عن البالغ ولهذا المذكور
لا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل عندنا حتى لو قتل مورثه عمدا او
خطأ يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار
كثيرة فيسقط بعذر الصبا ايضا بخلاف الدية فانها تجب بعصمة
المحل وهو اهل لوجوبها عليه والصبا لا ينفي عصمة المحل ولا يلزم
عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الميراث بالقتل حرمانه اي الصبي
بالرق والكفر حتى لو ارتد عاقلا العياذ بالله تعالى او كان رقيقا
لا يستحق الارث من قريبه لان الرق ينافي اهلية الوراثة لان
الرق ينافي المالكية وكذلك الكفر لانه اي الكفر ينافي اهلية الولاية
على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا

والارث مبني على الولاية كما في قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام
رب هب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني
على الولاية والحاصل ان الحرمان بالقتل انما هو بطريق الجزاء فان
القاتل يعجل لاخذ المال فجوزي بحرمانه والصبي لما لم يكن من اهل
الجزاء لم يحرم واما الكفر والرق فالحرمان عن الارث بهما ليس
بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق
وانعدام الحق اي الامر الثابت وهو الارث ههنا لعدم سببه
اي سبب الحق وهو الولاية في الكفر ويعلم منه ان الولاية سبب الارث
وهو موافق لبعض كتب الاصول وذكر في كثير منها ان سببه هو
اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت
الولاية من شرائط الاهلية كالحرية الا انه نظر الى ان الكافر لا
يخرج عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر آخر بخلاف الرقيق
فانه لا يرث اصلا ففرق بينهما بما ذكر ولعدم الاهلية اي اهلية
الحق في الرق لا يعد جزاء اي عقوبة ولا يمتنع بسبب الصبا وهو
خبر لقوله وانعدام الحق واما العته وهو اختلال العقل بحيث

يختلط كلامه فيشبه كلام العقلاء مرة وكلام المجانين مرة اخرى
وكذا سائر اموره بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام
وذلك لان الصبي كان في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون
وفي اخر احواله ناقص العقل فالحق به المعتوه حتى انه اي العته لا
يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا مع العقل فيصح اسلام
المعتوه وتوكله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق المرأة الغير
واعتاق عبده لكنه اي العته يمنع العهدة اي ما يوجب الزام شيء
يحتمل السقوط كالصبا فلا يصح طلاقه لامرأته واعتاق عبده
ولو باذن الولي واما وجوب ضمان ما يستهلك من الاموال
فليس من العهدة هذا دفع لما يرد على ما علم سابقا من ان العهدة
ساقطة عن الصبي والمعتوه من ان وجوب الضمان من العهدة
وقد ثبت في حقهما وتقرير الدفع ان هذا ليس من العهدة المنفية
عنهما لان العهدة المنفية عنهما ما يحتمل العفو في الشرع وضمان
المتلف لا يحتمله شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعملت
في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب الاستعمال وهو

المراد ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون
عهدة كذا في الشرح لانه اي الضمان شرع جبرا لما استهلكه من
المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكونه اي المستهلك على صيغة
اسم الفاعل صبيا معذورا او بالغا معتوها لا ينافي عصمة المحل
لانها ثابتة للمحل لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه به وبالصبا والعته
لا يزول حاجته عنه فيجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق
الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء فتتوقف على كمال العقل والقدرة
وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود فانها لما وجبت بالعقد و
قد خرج كلامهما من الاعتبار عند استلزام المضار لم تجعل العقود
اسبابا لتلك الحقوق في حقهما كذا في الشرح ويوضع عنه اي
المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا تجب عليه العبادات ولا
تثبت في حقه العقوبات وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر الامام
ابو زيد ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانه لم يسقط
به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا
لانه وقت سقوط الخطاب وضعفه الامام صدر الاسلام

بان نقصان العقل مؤثر في سقوط الخطاب سواء كان قبل البلوغ
او بعده كالجنون ولا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا انتفى الكمال
بالآفة كان البلوغ وعدمه سواء ويولى عليه اي يثبت الولاية على
المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي ولا يلي هو على غيره وانما يفترق
الجنون والصغر هذا شروع فيما به الفرق بين اول احوال الصبا
والجنون بعد ما حكم بانهما مثلان لئلا يظن المماثلة فيما يذكر
من الحكم اي لا فرق بين الجنون واول احوال الصغر الذي لا عقل
له الا في ان هذا العارض اي الجنون غير محدود بوقت معين يعتبر
زواله فيه فقيل اذا اسلمت امرأته اي المجنون عرض على ابيه وامه
الاسلام في الحال لعدم كون العارض محدودا بوقت ينتظر مضيه
فان اسلما او اسلم احدهما بقيا على النكاح وان ابيا فرق بينهما
ولا يؤخر العرض الى وقت آخر لان فيه ابطال حق المسلمة والصبا
محدود فوجب تاخيره اي العرض لظهور اثر العقل بيانه ما قال
في الجامع الصغير لو ان رجلا نصرانيا زوج ابنه الصغير امرأة نصرانية
فاسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل الصبي

فيه اشارة الى ان كلمة انما في قول المصنف للحصر

لان عقل الصبي في اوانه معهود فاذا عقل عرض عليه الاسلام فان
اسلم بقيا على النكاح والا فرق بينهما وانما صح العرض وانكان لا
يخاطب الصبي بالاسلام عندنا لان ذلك وضع عنه رحمة عليه وهنا
وجب العرض لخصومتها وحقوق العباد لا تسقط بعذر الصبا
واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل احتراز عن المجنون فان المعتوه
قد يطلق عليه ايضا فلا يفترقان في وجوب العرض في الحال كما لا
يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب
العرض على نفسه في الحال كما يجب في اسلام امرأة الصبي العاقل العرض
على نفسه في الحال واما النسيان ومعناه غني عن البيان فلا ينافي
نفس الوجوب في حق الله تعالى ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية
ولا يقضي ايجاب الحقوق

الواو للتعليل ١٢

اي تعريفه ١٢

على الناسي الى الحرج لكنه اي النسيان اذا كان غالبا بحيث يلازم
الطاعة في الاكثر مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
يدعو الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس
حين الاشتغال بشيء تغفل عن غيره عادة ومثل نسيان التسمية في
الذبيحة لان الاشتغال بالذبح يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع عنه
يوجب الغفلة عنها غالبا جعل خبر لقوله لكنه وانه لضمير يعود الى
النسيان اي جعل النسيان من اسباب العفو في حقوق الله تعالى فجعل
كان المفطر للصوم لم يوجد وجعل كان التسمية قد وجدت لانه
اي النسيان امر من جهة صاحب الحق وكلمة من متعلقة بقوله اعترض
اي حدث واذا كان حدوثه بصنع الله بدون اختيار العبد صار سببا
للعفو في حقوقه بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان سببا
للعفو حتى لو اتلف مال الانسان بالنسيان يضمن لان حقوقهم محترمة
لحاجتهم ولهذا اي ولان النسيان الغالب جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي
في القعدة الاولى على ظن انها قعدة اخيرة لما كان غالبا لكثرة تسليم
المصلي في تلك الحالة لم يقطع السلام الصلوة بخلاف السلام في غير

١٧٧

حالة القعود وبخلاف الكلام في جميع الاحوال لان هيئة المصلي مذكرة

له للمصلي فان الصلوة مانعة عن الكلام فيكون كلامه لغفلته وتقصيره

فلا يغلب الكلام ناسيا فلا يكون عذرا ايضا فلا يجعل في معنى النسيان

المنصوص عليه والحاصل ان في حقوق الله تعالى اما ان يقع المرء في النسيان

بتقصير منه كالاكل في الصلوة فلا يكون عذرا واما بلا تقصير منه

فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا

للتذكر كالاكل والشرب في الصوم لان الطبيعة داعية الى الاكل اولم يكن

كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكنه ليس هنالك

ما يذكرها واما النوم فعجز عن استعمال القدرة وصفته ذلك العجز

انه ينافي الاختيار فاوجب تاخير الخطاب للاداء اللام بمعنى الباء

متعلقة بالخطاب وذلك لعجزه عن فهم مضمون الخطاب ولا

يمنع الوجوب لانه لا يمتد غالبا فلا حرج في وجوب القضاء عليه و

بطلت عباراته اي النائم اصلا في الطلاق والعتاق والاسلام و

الردة لعدم صدورها عن اختياره ولم يتعلق بقراءته

وكلامه في الصلوة حكم فاذا قرء فيها نائما لم يصح

قرءته في المختار وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لا عن الاختيار وكذا اذا قهقه في صلوته وهو الصحيح متعلق بالمسائل الثلث لكلام والقرءة والقهقهة والاغماء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع اى الاغماء صحة العبادات وهو اى الاغماء اشد منه اى من النوم في كونه عارضا وكذا في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اى طبيعية لا يخلو الانسان عنه في حال الصحة فيحتمل كونه عارضا وان كان عارضا باعتبار انه امر زائد على معنى الانسانية ولهذا جعل من العوارض وهذا اى الاغماء عارض ينافي القوة اصلا لانه يزيل القوى ويعجز العاقل عن استعمال العقل مع بقائه ولازالة الاغماء للقوى لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم كذا في الشرح والمراد بازالة القوى تعطلها الذي هو فوق التعطل الذي في النوم

١٧٩

وهذا غرض صاحب التوضيح بانه تعطل القوى المدركة والمحركة حركة
ارادية بسبب يعترض للدماغ او القلب وذكر في التلويح ما يوافقه
وقريب منه ما في المنار ولهذا اي لكونه اشد من النوم كان الاغماء
حدثا في الاحوال كلها اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متوركا
بخلاف النوم لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب والغلبة
موجودة في الاغماء في جميع الاحوال بخلاف النوم فانه لا توجد فيه
الغلبة في جميع الاحوال فلا يكون حدثا في جميع الاحوال ومنع الاغماء
البناء حتى لو انتقض الوضوء في الصلوة بالاغماء لم يجز البناء عليها
قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض بالنوم فانه يجوز له البناء
لان النص الوارد بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب لوقوع واعتبر
امتداده اي الاغماء استحسانا بان يزيد على يوم وليلة باعتبار
الاوقات عندهما وباعتبار الصلوة عند محمد في حق الصلوة خاصة
حتى سقط به الصلوة اذا امتد ولم يعتبر امتداده في حق شيء اصلا
لان الاغماء قد يقصر وقد يمتد عادة فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة
وهو النوم فلا يسقط القضاء به واذا طال اعتبر بما يطول عادة

وهو الجنون فيسقط القضاء ههنا لا في الاول وفي الصوم لا يعتبر
امتداده حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعده يلزم القضاء
خلافا للحسن البصري واما الرق فهو عجز حكمي اي غير حسي بحيث يعجز
عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية ونحوها شرع جزاء
على الكفر في الاصل اي في ابتداء ثبوته فان الكفار لما ضيعوا عقولهم
واستكبروا عن عبادة الخالق جزاهم الله تعالى بان الحقهم بالبهائم و
صيرهم عبيد العباد لكنه اي الرق في حالة البقاء امر حكمي اي ثابت
بحكم الشرع غير مضاف الى الكفر ولا يراعى فيه صفة كونه جزاء حتى
يبقى رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد
منه ما يستحق الجزاء وبه اي بذلك الامر الحكمي يصير المرء عرضة
فعلة من العرض اي معرضا للتملك للنفس والابتذال وهو اي الرق
وصف لا يحتمل التجزي

180

ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى
لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم نفذ
ذلك منه والاول اصح وهو مذهبنا اي اصحابنا جميعا فقد قال
محمد في الجامع من غير ذكر خلاف في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه
عبد فلان انه يجعل عبدا في شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له
الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد كما
جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد وفي جميع احكامه مثل الحدود
والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق
لا يقبل التجزي بالاتفاق كما ان الملك قابل له بالاتفاق واختلف
في تجزي الاعتاق كما قال وقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق لا يتجزى
لما لم يتجز انفعاله اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه وهو
العتق يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق
بدون العتق اذ لو وجد الاعتاق متجزيا بدون العتق يلزم وجود
الملزوم بدون اللازم وان وجد معه فاما ان يكون العتق متجزيا او لا
والاول باطل بالاتفاق والثاني يوجب تحقق الاثر بدون المؤثر

فعندهما لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق
كله وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في
حقه وحق المولى في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزي ثبوتا
وزوالا كما عرفت في بيع النصف وشرائه لكن تعلق بسقوط كله اي
الملك عن المحل وهو العبد حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه
اي بعض الملك باعتاق البعض فقد وجد شطر العلة وشطر العلة لا
يوجب الحكم التام الغير المتجزي فيتوقف العتق الى تكميلها اي العلة
وصار ذلك اي اسقاط الملك الذي يتجزى علة لثبوت العتق الغير
المتجزي كغسل اعضاء الوضوء علة لاباحة اداء الصلوة فان غسلها
متجزي واباحة الصلوة غير متجزية وكاعداد الطلاق للتحريم فانها
متجزية والحرمة الغليظة المتعلقة بها غير متجزية والحاصل ان الاعتاق
عندهما اثبات العتق قصدا وازالة للملك ضمنا واثبات العتق بازالة
الرق الذي هو ضده وهما اي الرق والعتق لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق
واذا لم يتجزى كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق نصف
المرءة وايقاع نصف تطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا

وثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا
في حق غيره وحقه في الملك وهو متجزئ فكان الاعتاق الذي هو
اسقاط متجزيا كذا في الشرح وهذا الرق احترز بلفظ الاشارة
عن النكاح لانه يسمى رقا ايضا بينا في مالكية المال حتى لا يملك العبد
شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا فلا يكون مالكا
مالا لان احدهما علامة العجز والاخرى علامة القدرة فبينهما تنافٍ كتنافي
العجز والقدرة حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري السرية الامة
التي اعدت للوطي وهي فعلية من السر وهو الجماع والنكاح تقول
تسررت جارية اذا اعددتها له وخص المكاتب بالذكر مع ان المدبر
كذلك ليعلم الحكم في غيره بالطريق الاولى لان الرق في المكاتب
ناقص حتى انه احق بمكاسبه ولا يصح منهما اي العبد والمكاتب حجة
الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لعدم اصل القدرة
وهي المنافع البدنية لانها للمولى لان ذاته ملك له وملك الذات
علة لملك الصفات فكانت القدرة التي يحصل بها الفعل ملك المولى

والعبادة لا تتأدى بملك الغير لفوات معنى الابتلاء الا فيما استثنى عليه
اى على المولى من القرب البدنية كالصلوة والصوم فان الاستطاعة
التى يحصل بها الصوم والصلوة ليست ملكا للمولى بالاجماع لانه فى
حقهما مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود
الشرط نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير حيث جاز ما ادّى
من الحج عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط للوجوب وانما شرط للتمكن
من عليه الاداء والرق لا ينافى مالكية غير المال لانه غير مملوك من ذلك
الوجه فلا يتحقق المنافاة وهو اى غير المال النكاح لانه من خواص
الانسانية ولهذا ينعقد بدون اذن المولى والدم عطف على
النكاح والحيوة لا يملك المولى تلافه ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار
بان ولى القصاص يستحق اراقة دمه وهو فى ذلك مثل الاحرار
فكان اقرارا على نفسه لا على المولى وينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات
الموضوعة للبشر فى الدنيا لان الرق ينبئ عن العجز والذلة فينافى كمال
اهلية الكرامات البشرية الدنيوية وانما قيد به لتساوى العبد والحر فى

الكرامات الاخروية مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب
والاستيجاب و يمتاز بها عن الحيوانات ويصير اهلا للخطاب فتكون
كرامة الا ترى الى ما روى عن بعض الصديقين انه قرء عنده قوله
تعالى اخسئوا فيها ولا تكلمون فقال مرحبا لمن له هذا الخطاب فقيل
له هذا من اهل النار فقال أليس هذا خطاب الحبيب فنظر الى حال
من قال لا الى حال من قال له والحل اى حل النساء فان استفراش الحرائر
وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملام
كرامة ولهذا احل في حق النبي عليه السلام الى تسع وما فوقها الى ما شاء
الله تعالى لزيادة شرفه وكرامته على الخلق كذا في الشرح والولاية
فانها تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ ولا شك في انها كرامة و
يتفرع على ما ذكر قوله حتى ان ذمة اى العبد ضعفت برقه لانه من
حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان
مكلف لا بد ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة مع ضعفها
بالرق فلم تحتمل الدين بنفسها اى لم تقدر على تحمل الدين بنفسها
لضعفها ولاجل تحمل الدين ضمت اليها اى الى الذمة مالية الرقبة و

الكسب في تحمل الدين ومعنى احتمال الدين صحة المطالبة يعني لا
يحتمل الدين اذا ضمت اليهما مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا
تهمة في ثبوته كما اذا استهلك مال انسان لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر
المحجور فانه متهم في حق المولى ثم ان الكسب الموجود في يده يصرف الى
الدين اولا فان لم يف به اولم يكن له كسب يصرف اليه مالية الرقبة ولا
يباع الرقبة بالدين ما دام يفي به الكسب بالاجماع وكذلك الحل ينتقص
بالرق اي كما يظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل
الذي يبتني عليه ملك النكاح ويصير المرء اهلا له حتى انه لا ينكح العبد
الا امرأتين لان الحل نعمة واستحقاق النعم بالانسانية وقد اثر الرق
في نقصانها خلافا لمالك وتطلق الامة ثنتين سواء كان زوجها حرا
او عبدا لان الرق مؤثر في نقصان الحل فلا بد من
التفاوت بين الحرة والامة فيه فمتى كان حل
المرأة الحرة ازيد كان محلية الطلاق المفوت له

١٨٦

اوسع وبالعكس على العكس وتنصف لعدة لانها نعمة لما فيها من تعظيم
ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها والقسم بسكون السين وهو عطف
على العدة اي يتنصف القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان
والحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية وهو بقدر توافر النعم و
انتقصت قيمة نفسه اي قيمة العبد من قيمة نفس الحر حتى اذا صار العبد
مقتولا خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمته ولا تزاد على عشرة آلاف
بل تنقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا مثلا لانه
اي العبد اهل للتصرف في المال واهل لاستحقاق اليد عليه اي لما يدل عليه
انه ليس للمولى ان يسترد ما اودع العبد من يد المودع دون ملكه
اي ليس باهل لملك المال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية اي دية
الحر لنقصان احد ضربي المالكية وهما مالكية النكاح ومالكية المال و
تمام المالكية بالحرية والذكورة كما تنصف الدية بالانوثة لعدم احدهما
اي احد الضربين المذكورين فان الحرة غير مالكة لاحد الضربين و
هو مالكية النكاح وتملك الاخر اعني مالكية المال فوجب نصف دية
الرجل على عاقلة قاتلها واما العبد فكان مالكا لاحدهما على الكمال

اعنی النکاح ومالکا للآخر مع النقصان اعنی المال فوجب نقصان
بدل دمه عن الدیة بالمر خطر فی الشریعة اعنی العشرة لانه یملک بها
البضع المحترم ویقطع الید اعتبار النقصان حاله وظهر ما ذکرنا
وجه قوله لنقصان احد ضربی المالکیة فی الاول وقوله لعدم احدهما
فی الثانی وتنصیف عدد الانکحة فی حق العبد لتنصیف الحل لا
لنقصان المالکیة بل مالکیته فیما ملکه من النکاح مثل مالکیة الحر
بلا نقصان وتوقفها علی اذن المولی لا یدل علی النقصان بل التوقف
لدفع الضرر عن المولی کما فی الصبی وهذا ای کون العبد اهلا للتصرف
فی المال واهلا لاستحقاق الید علیه عندنا ای ثابت عندنا فان المأذون
ای لان المأذون یتصرف لنفسه بطریق الاصالة لا بطریق النیابة
ویجب له ای یثبت له الحکم الاصلی للتصرف وهو الید علی اکتسابه
وانما کان هو الحکم الاصلی ای المقصود من التصرف لان الانسان
یحتاج الی الانتفاع بما یکون سببا لبقائه ولا یتمکن ذلک الا
بکونه فی یده فالاذن فک للحجر الثابت بالرق ورفع للمانع من
التصرف والمولی یخلفه ای العبد ای یکون المولی قائما مقام العبد

۱۸۹

حواشی
متعلقہ صفحہ
۱۸۸

**۱۰** قوله والطريق الثابت انتهاء وله ان الدين ولو
لا يرجع على المولى بما تحمّل من الدين على الوكيل اذ
كان بانيا بان رجع عليه كالوكيل يرجع على الموكل ان بكسب العبد
**۱۱** سلم اى الام جواب سؤال وهو انه ان قيل المتقوّم عن
كما لو صالحوا بالحكم فانه يتعلق من التصرف هو الملك اليه
**۱۲** حاشية قوله التصرف انما يستفاد بالبيّنة الكتابة الاذن
التصرف لان التصرف انما يتوقف على اذن سببها البيّنة اى
القضاء بالملك فقط واثبات اليد للعبد عن العوض بالمالك
اليد الثابتة بالاذن غير لازمة لتعلق الاذن عن العوض بالبيع
اليد الثابتة بالكتابة لازمة لما تقدم نظرا للاستفادة
عندك انه فيخ من سين

**۱۳** ط الحكم الاثر المترتب على الشيء واعيه علي عشره
ان يعني لا صل منسوب الى الاصل وهو مشترك
من المعاني الكثيرة الدليل والراجح والقاعدة ويعني بعض
عليه ولا يستقيم واحد منها ههنا وتحصله ان الايراد انما يتم لو كان الا صل
بمعناه ولو بمعنى نفس وكذلك لا يصح توصيفا لحكم
والايراد ايضا ۱۲ **حاشية تصرف عليه** قوله من اه لا كلام
حمله والمقصر في استعمال الام كلمة من الا لام اول اللام الواقعة في قوله
ويجب ان من مجاز كون كل منها من الحروف الجارة ۱۲ من
**الحاشية باختصار كبيرة** يعني
تاويل اللام في المتن بكلمة من
الشيخ ويتفرع به ادجه

**۱۴** يقيل ان الا صل لما كان
بالتصرف وتحصله ان الاصل يجعل اللام يعني
بعضا القصر ثم فلا وجه ان الاهل يعلل فيكون
بالعبد وهو صلبه ان الاعتبار يجعل للتعطيل
**۱۵** صلة الى العبد للاسعاد ان تصرف بنفسه الطريق
من تلك الاعتبار ان المأذون يتصرف بنفسه لسبيه
بالتجده على قوله فان العبد لما كان المباشر والامر
قوله والمولى يخلفه فيرجع ان ثبوت الملك
الاصالة فالملك يكون ثابتا اولا صل ابتداء ولهذا الا
لاحاب فالوجه في عدم صاحب **فان قال صاحب** اه قيل
لايجاب الشافي صحة التصرف قال كان له تصرف
ع الايجاب ان في الوجه الشلوح حيث فاذا كان لم تقف
ان الاقية بتصرف والسبب تلقى عنه بالاطلاق
الاسباب انه لم يقيد بنفسه لا نكلفته التعجيل اه
نقول ان اجيب بان الراهن

**۱۶** النيابة كالوكيل والبدلا الاذن من المولى
بمنزلة يد المودع ويتصرف بنفسه ولا
في الانواع كلها وبني عليه ان الاذن
استحقاق اليد وكله ليستفيد التصرف
لا يقبل التوقيت حتى لو اذن فهو متصرف عن المولى بطريق
الى ان يحجر عليه لان هذا ان تصرف بالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة
وضده يحتمل ان يقبل التوقيت ان الاذن نوع من التجارة يكون
سلك قوله اى المقصر اه جواب عند الشافعي لا يكون كذلك وان الاذن
الحكم بالاصل لانه اذ هو موصوف بعده شهرا او سنة كان مأذونا ابدا
بالمباشر فان الا مثل ما ان هذا اسقاط الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت
سوال وعنوان **غاية التحقيق**

**۱۷** نقيد للعبد فيكون تكليف الاهلية لتصرف اه
بنتيجة لتصرف لا اطلاق ليه بالاقيم الثابت ان الا ملك
بالمالك بعينه للعبد لطريق الخلافة
له استحقه المولى بالنيابة اه اصل الثالث
عن وصيلة المال كذلك من جهة العبد ولهذا قال ابن ابي
اليه يكون باعتبار الملك للمولى على ولده اذ ابت ان
ويتعلق الملك مع الموث والمصنفة كلام **۱۸** قوله بشاكله قوله الى آن
كما له يقبل المولى من حيث قول الى ان الا المولى الا
مع قوله كلفة بغير ان العبد اجمع انه المالك عليه لا بغيب
ثبوت الملك المولى بل المولى يخلف عن الخلاف
يكون المولى خليفة اه الخلافة ونفيه على وقت الصيد
الان لطرف تكون حتى المحلف في الخلافة الا قائم
الخلافة ونحو **۱۹** **حاشية** اى
قوله عدم ۱۲ عن ان احدهما اى
تمام بيانه الخلافة ان المولى نفسه
وانا نحوان التبيان اى يكون نفسه
الصدوق الا المولى يخلف ولو كان نفسه
التفسير الا على عنه فيه فساد الخلاف
الخلاف الى المولى نفسه

لان العبد لا يخلف اه بان المراد
في التفسير بعكس ما توهم وفي التفسير الثاني
الى بيان ان هذا قال المصنف في الكتاب
بان معناه كذا ان يكون المولى قائما
مقام العبد فالتفسير الثاني في الواقع
تاكيد التفسير الاول فتدبر ۱۲
**حاشية جوڑ**

نظرية ولمن ولسابعه ولوالديه
اللهم اغفر كاتبه

فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر فيما اي فحكم هو من الزوائد الذي
ليس بمقصود من التصرف بل وسيلة الى المقصود وهو ملك اليد والتمكن
من الانتفاع وهو اي ما هو من الزوائد الملك المشروع للتوصل الى
اليد والعبد كالوكيل في الملك اي اذا اشترى العبد شيئا يقع الملك
للمولى كما يقع الملك للموكل في شراء الوكيل كما قال ولهذا اي ولان الملك
لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه جعلنا العبد في حكم الملك وفي
حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا في نفس التصرف وفي
ثبوت ملك اليد وذلك لانه لما لم يكن اهلا للملك الرقبة حتى وقع الملك
للمولى كان هو كالوكيل ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون
رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد الماذون في
حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا في مسائل مرض المولى متعلق بقوله
في حكم الملك وفي عامة المسائل الماذون اي اكثرها وهو متعلق بقوله
وفي بقاء الاذن اي جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي
حق بقاء الاذن في عامة المسائل كالوكيل فمن امثلة القسم الاول ما اذا
اذن لعبده في التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما في يده من تجارته

او اشترى شيئا وحابى في ذلك بغبن فاحش او بيسير ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جائز عند ابي حنيفة رح من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل تغير تصرف العبد لمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يتغير تصرف الوكيل لمرض الموكل وصار كما باشره المولى بنفسه لاستدامه الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما في المحابات بغبن يسير واما المحابات بغبن فاحش فباطلة عندهما ففي هذه المسئلة ونحوها جعل الماذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات دون صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني انه لو اذن لعبده في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيه او لحق بدار الحرب صار العبد فيه محجورا كالوكيل يصير معزولا في هذه المسئلة ونحوها جعل العبد كالوكيل في حالة بقاء الاذن وقال الشافعي انه ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه

غاية التحقيق

١٩١

من التلويح

لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى
الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل فكذا الملزوم
واذا لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة
او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك
الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا
ملك الا للمولى والجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد
وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة
لا يوجب عدم اهلية المقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود
طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف
وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل تقبل روايته
في الاخبار والديانات ونحوهما واما الثاني فلانه اهل للايجاب و
الاستيجاب ولا يملك المولى في ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا
على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة
ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان
اهلا للتكلم والذمة صح ان يلزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق

الی قضائہ دفعا للحرج اللازم من اھلیۃ الایجاب بدون اھلیۃ القضاء
اوفی طریق القضاء ملک الید فقط وثمرۃ الخلاف ان الاذن
فی نوع من التجارۃ یکون اذنا فی الانواع کلہا عندنا خلافا للشافعی
فان الاذن عندنا لا یقبل التوقیت لانہ اسقاط وھو لا یقبل وعندہ
یحتملہ وانما قال فی حال بقاء الاذن لانہ فی ابتداء الاذن لیس
کالوکیل اذ الوکالۃ لا تثبت الا فیما وکل بہ والاذن یعم وانما قال فی
مرض المولی لانہ فی حال صحۃ المولی لیس کالوکیل حتی یصح منہ المحاباۃ
الفاحش ولا یصح من الوکیل وانما قال فی عامۃ المسائل لانہ لیس کالوکیل
فی مسئلۃ التوکیل بالاشتراء اذا اشتری بغبن فاحش فانہ یصح من
المأذون ولا یصح من الوکیل والرق لا یؤثر فی عصمۃ الدم تنقیصًا او
اعدامًا وانما یؤثر الرق فی قیمتہ ای قیمۃ الدم حتی اذا قتل العبد خطأ
وقیمتہ مثل الدیۃ او اکثر تنقص عن قیمتہ عشرۃ وقد عرفت وجہہ
وانما العصمۃ بالایمان والدار ای دار الاسلام ای العصمۃ المؤثمۃ ای التی
توجب الاثم علی تقدیر التعرض ولا توجب الضمان بالایمان و
العصمۃ المقومۃ وھی التی توجب الامرین المذکورین بدار الاسلام

± من ہہنا الی المتن عبارۃ التلویح ۱۲
* حاشیہ خش عفی عنہ
الذی توقف الی حین صحۃ المؤکل ...

والعبد فيه اى فى كون كل واحد من الامرين مثل الحر ولذلك يقتل
الحر بالعبد عندنا قصاصا خلافا للشافعى واوجب الرق نقصانا
فى الجهاد لانه ينافى المالكية منافع البدن لانها تبع للبدن المملوك للمولى
الا ما استثنى من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بغير اذنه حتى لا
يجب الجهاد عليه اى العبد لان استطاعته فى الحج والجهاد غير مستثناة
على المولى نظرا للمولى كما استثنى الصوم والصلوة عليه نظرا للعبد
ولهذا اى لايجاب الرق النقصان لم يستوجب العبد السهم الكامل
من الغنيمة اذا قاتل باذنه او بغير اذنه بل يرضخ له ولا يسهم لان استحقاق
الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة والعبد ينتقص حالا من الحر وفى
الحديث انه كان عليه السلام يرضخ المماليك ولا يسهم بخلاف تنفيل
الامام حيث يساوى العبد فيه الحر كما يساوى الراجل فيه الفارس لان
استحقاق السلب انما هو بالتنفيل وبالايجاب من الامام والعبد والحر
متساويان فيه وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز حكمى متصل

١٩٤

بقوله مثل الذمة والحل والولاية فبين الذمة ثم الحل ثم شرع في بيان
الولاية يعني لا تثبت الولاية المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة
والتزويج لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى منه الى غيره ولما كان
يرد عليه ان هذا يوجب ان لا يصح امانه للكافر الحربي في القتال
لانه تصرف على الغير اجاب بقوله وانما صح امان العبد الماذون في
القتال للكافر الحربي لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية
اي ليس الامان من باب الولاية من قبل اي من جهة انه اي الماذون
صار شريكا للغزاة بواسطة الاذن في الجهاد في الغنيمة يعني
انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه
في الملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد سقط
حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فلزم اي لزم حكم الامان الماذون
اولا ثم يتعدى الى غيره من الغانمين ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة
لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا مثل شهادته اي العبد
برؤية هلال رمضان حيث تصح لانها ليست من الولاية بل هي
الزام الصوم بنفسه اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره وعلى هذا الاصل

١٩٥

وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحيوة وانما يملكه العبد من التصرفات يجوز تعديته ضرورة الى غيره تبعا يصح اقراره اى العبد محجورا او ماذونا بموجب الحدود والقصاص لانه لما كان في حق الدم والحيوة باقيا على اصل الحرية يصح اقراره مثل الحر ولا يمنع لزوم اتلاف حق المولى صحته لانه بطريق التبع وكذا يصح اقراره بالسرقة المستهلكة ماذونا كان او محجورا حتى وجب القطع ولم يجب الضمان وبالسرقة القائمة صح الاقرار من حق القطع والمال من الماذون فرد على المسروق منه ويقطع يده اما الثاني فلما مر واما الاول فلاستحالة ان يقطع يده في مال مملوك لمولاه لان المولى لو لم يرد المسروقة الى المسروق منه لكان ملكا للمولى فيقع القطع في ملك المولى وهو باطل وفي العبد المحجور اختلاف معروف اذا كذبه المولى وقال المال مالي فقال ابو حنيفة يقطع يده والمال للمسروق منه لما مر وقال ابو يوسف يقطع يده والمال للمولى لانه اقر بالامرين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو على سيده فلا يصح وقد يثبت القطع بدون المال كما في السرقة المستهلكة

١٩٦

وقال محمدؒ لا يقطع والمال للمولى لان اقرار المحجور باطل لان ما في يده
ملك المولى ولهذا لا يصح اقراره بالغصب واذا لم يصح اقراره في حق
المال بقي في ملك سيده فلا يمكن قطعه في هذا المال وعلى هذا اي على
ان الرق ينافي مالكية المال قلنا في جناية العبد خطأ انه اي العبد يصير
للمجني عليه او لورثته جزاء الجناية حتى لو مات العبد لا يجب على المولى شيء
لان الاصل ان يكون موجب الجناية على الجاني وامتنعت الدية ههنا
لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال
صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليه نفقة المحارم والدية صلة
في حق الجاني كانه هبة ابتداء لانه لا يستفيد به شيئا ولهذا لا
تملك الا بالقبض ولا يجب عليها الزكوة الا ان يحول الحول بعد
القبض وهي عوض في حق المجني عليه واذا لم يمكن ايجابه عليه ولا عاقلة
له جعل الرقبة جزاء لئلا يلزم اهدار الدم الا ان يشاء المولى الفداء
متصل بقوله يصير جزاء آه فيصير الواجب عائدا الى الاصل وهو
الارش لانه الاصل في الجنايات الصادرة خطأ والنقل الى الدفع انما
كان بعارض الرق وهذا عند ابي حنيفة حتى لا يبطل بالافلاس

لاصالته ولا يعود الى الرقبة ثانيا بعارض يحتمل الزوال وعندهما
يصير بمعنى الحوالة اي بمنزلة الحوالة على المولى كان العبد احال الارش
على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الرقبة وحاصل المسئلة
ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤدي به الى ولي الجناية كان
الارش دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة ولا سبيل لغيره عليه و
عندهما العبد عبده اذا ادى الدية مكان العبد والا دفع العبد الى
الاولياء الا ان رضوه بان يبيعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك
ان يرجعوا على العبد كذا في الشرح واما المرض فانه لا ينافي اهلية
الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه عليه سواء كان من حقوق الله تعالى او من
حقوق العباد ولا اهلية العبارة لانه لا خلل في الذمة والعقل لكنه
اي المرض لما كان سبب الموت والموت علة الخلافة اي خلافة الورثة و
الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه
والمال لكونه محل قضاء الدين يصير مشغولا به فيخلفه الغريم
كان اي المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله لان
التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض اذ الحكم

يستند الى اول السبب فثبت بما اى بالمرض الحجر اى منع المريض اذا
اتصل اى المرض بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق
اى حق الوارث والغريم فقيل كل تصرف واقع منه اى المريض يحتمل
الفسخ كالهبة فان القول بصحته اى بصحة ذلك التصرف واجب في
الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال ثم انه كان التدارك بالنقض و
الفسخ اذا احتيج اليه اى بنقض باتصاله بالموت وكل تصرف واقع من
المريض لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق فانه تصرف لا
يحتمل الفسخ فلا بد ان يحكم بانه اذا وقع على حق الغريم بان اعتق المريض
عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق وارث بان اعتق عبدا
قيمته تزيد على ثلث ماله يحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان
عبدا في شهادته وسائر احكامه فان كان على الميت دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فتجب السعاية في دين مستغرق
وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في
الثلثين واذا لم يقع على احدهما بان كان في المال وفاء بالدين او هو
يخرج من الثلث نفذ العتق في الحال بخلاف اعتاق الراهن حيث

ينفذ مع تعلق حق المرتهن به لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك
الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني
على ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الابق مع زوال اليد عنه
لبقاء الملك وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال لا
يحصل به عوض مالي كالصدقة والهبة وان لا يملك اداء الحقوق
المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات وان لا يملك الوصية
بذلك المذكور اعني الصلة واداء الحقوق لما مر من ان المرض موجب
للحجر الا ان الشرع جوز ذلك المذكور من الثلث اي من ثلث ماله نظرا
له فان الانسان مقصر باملة في عمله فيحتاج عند حلول الاجل وبطلان
الامل الى تلافي ما فرط فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه
قال النبي عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم
زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما تولى الشرع الايصاء للورثة
حيث قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وابطل اي نسخ ايصاءه
اي المريض لهم اي للورثة وكانت الوصية مفروضة في ابتداء الاسلام
لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية الاية

غاية التحقيق

فسخت بقوله تعالى يوصيكم الله الآية وقد بينه النبي عليه السلام بقوله
ان الله تعالى اعطى لكل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث بطل ذلك اي
ايصاء المريض صورة بان يبيع المريض شيئا من التركة من الوارث
بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين حيث اثر الوارث بعين من
الاعيان مال لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رح
لان حق الوارث كما تعلق بالمالية تعلق بالعين حتى لو اراد بعض
الورثة بان يجعل شيئا لنفسه بعينه نصيبه من الميراث لا يملك
ذلك بدون رضاء سائر الورثة ومعنى بان يقر لاحد الورثة بمال
معين لانه وصية من حيث انه يقتضي تسليم المقر به للمقر له بلا عوض
وشبهة الحرام حرام كالحرام وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة
وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء منها حتى لم يصح
بيعه اي المريض من الوارث اصلا اي سواء كان بمثل القيمة او لا عند
ابي حنيفة رح وعندهما يجوز بمثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حقهم واما
بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا لانه لا حجر للمريض من التصرف من الاجنبي
فيما لا يخل بالثلثين وهذا مثال للقسم الاول ويفهم منه المثال

للقسم الرابع لان الجودة تقومت في حقهم دفعا للضرر عن الوارث
كما يشير اليه فدخل فيه ما اذا باع لا بمثل القيمة وبطل اقراره اي المريض
بعين ودين لاي للوارث وهذا مثال للقسم الثاني ولم يذكر
المثال للقسم الثالث لظهوره وان حصل الاقرار باستيفاء دين الصحة
الذي كان له على الوارث لان الاقرار بالاستيفاء اقرار بالدين لان
الديون تقضى بامثالها فكان هذا اقرارا بالدين فلا يصح وتقومت
الجودة في حقهم اي الورثة كما تقومت الجودة في حق الصغار بان
باع الولي من نفسه مال الصبي فان الجودة متقومة ههنا دفعا للضرر
عنهم وهذا عطف على قوله بطل واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان
الاهلية بوجه لا اهلية الوجوب ولا اهلية وجوب الاداء لانهما لا
يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا في قدرة البدن فكان ينبغي ان لا
يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عنهما اي
الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة لقوله عليه السلام
الحائض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها فيفوت الاداء بهما اي
بالحيض والنفاس لفوات شرط ادائهما وفي قضاء الصلوة حرج عظيم

لتضاعفها فی مدة الحیض والنفاس لدخولها فی حد التکرار وهو مستلزم
للحرج فسقط بهما ای بسبب الحیض والنفاس اصل الصلوة ای اصل
وجوبها ولا حرج فی قضاء الصوم لان الحیض لا یزید علی عشرة
ایام ولیالیها فلا یتصور ان یستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم یسقط
اصله ای اصل وجوب الصوم عن الذمة وان سقط اداؤه عنه وحکم
النفاس ماخوذ من حکم الحیض ولما کان الحیض مسقطا للصلوة
کان النفاس مسقطا ایضا واما الموت اعلم ان الاحکام المتعلقة
بالمیت اما دنیویة او اخرویة والدنیویة اما تکلیفات وحکمها
السقوط الا فی الماثم وغیرها وهو اما ان یکون مشروعا علیه لحاجة غیره
او لا والاول اما ان یتعلق بالعین وحکمه ان یبقی ببقاء العین او بالذمة
وهو لا یخ اما ان یکون وجوبه بطریق الصلة وحکمه السقوط
الا ان یوصی به او لا بطریق الصلة وحکمه البقاء بشرط انضمام المال
او الکفیل الی الذمة والثانی ما ان یصلح لحاجته بنفسه وحکمه ان یبقی ما
یقضی به الحاجة او لا وحکمه ان یثبت للورثة والاخرویة وحکمها
البقاء وهذا اجمال لما یفصل فی المتن فانه ای الموت عجز خالص لیس

عـه فیلزم علی الورثة تسلیم ویکون لمن له الحق ولا میتة الاخذ اذا ظفر علی حقه ١٢ ج ب

فيه جهة قدرة اصلا سقط به اي بالموت او بالعجز المذكور ما هو ثابت

التكليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا اي لفوات غرض

التكليف قلنا انه اي الميت بطل عنه الزكوة اي يسقط عنه في حكم

الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي وكذا حكم سائر

وجوه القرب في السقوط وانما يبقى عليه المأثم لان الاثم من احكام

الآخرة والميت ملحق بالاحياء في تلك الاحكام وما شرع عليه لحاجة

غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى الحق ببقائه اي العين

فعله اي العبد فيه غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد

المال فيبقى حق العبد في العين وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة

حتى ينضم اليه اي الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل

ولهذا اي لان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله

ان الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذا لم يخلف الميت مالا او كفيلا
اي لم يخلف واحدا منهما كان الدين ساقطا اي لما خربت الذمة بالموت
بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا
لفوات محله فان الدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة ويستحيل
مطالبة الميت بالدين وكذا مطالبة وارثه حين عدم بقاء المال و
لا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالزام المطالبة بما على الاصيل
لا لالزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح الزامها بعد
سقوطها بخلاف العبد المحجور والحال انه يقر بالدين وتكفل عنه رجل
حيث تصح الكفالة مع عدم كون العبد مطالبا به لان ذمته اي العبد
في حقه اي حق نفسه كاملة لانه حي مكلف فيكون محلا للدين
والمطالبة متصورة في الحال بتصديق المولى وفي ثاني الحال باعتاقه
ثم اذا صحت الكفالة يوخذ الكفيل به في الحال ولما ورد على ما ذكر انه
لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال
الدين كما في الحر وقد عرف خلافه اجاب بقوله وانما ضمت اليها اي
الى الذمة المالية اي مالية الرقبة لاجل احتمال الدين في حق المولى

ليمكن استيفاء الدين في المالية هي حق المولى اذ ظهر الدين في حقه
لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وان كان ما وجب عليه لحاجة
الغير شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة بطل بالموت
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق وهو مانع لوجوب الصلات
فكذا هذا الا ان يوصي به فيصح من الثلث لجواز تصرفه فيه واما
الحكم الذي شرع له اي للعبد فبناء على حاجته لان العبودية اللازمة
للبشرية مستلزمة للحاجة فشرع ما وافق حوائجهم والموت لاينافي
الحاجة بل تزيد به فيبقى له اي للميت ما كان مشروعا له لحاجته ما تنقضي
به الحاجة ولذلك اي لبقائه قدم جهازه على ديونه اذا لم يكن الحق
متعلقا بالعين لان الحاجة الى التجهيز اقوى كما قدم لباسه في حال
الحيوة على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه للحاجة اليها
ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه لكونها تبرعا بخلاف الدين فانه واجب
ثم وجبت اي ثبتت للوارث بطريق الخلافة عنه اي عن الميت
نظرا له متعلق بالجميع اي يثبت هذه الحقوق نفعا للميت لان النفع
راجع اليه ولذلك قدمت الوصية على الميراث لحاجته اي تداركا

٢٠٧

مافات فيكون هي اقوى من خلافهم ولهذا اي لبقاء ما ينقضي به
الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى اتفاقا لان ملك المولى يبقى
بعد موته لحاجته وقد وجدت الحاجة وهي احراز الثواب بفك
الرقبة قال عليه السلام من اعتق عبدا اعتق الله تعالى بكل عضو عضوا
منه من النار ولاحتياجه الى حصول البدل ليستوفي منه ديونه
وبعد موت المكاتب عن وفاء عندنا لانه مالك بحكم عقد
الكتابة فبقي لحاجته ليعتق اولاده ولئلا يتأذى في قبره لتأذي
ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذي الميت في
قبره ما يؤذي في اهله وحاجة الميت الى زوال اثر الكفر الذي هو
الرق اشد كذا في شرح المنار المسمى بالكشف وفي الحديث اشارة
الى تشنيع بليغ لمن يؤذي اهل بيت النبي عليه السلام من الروافض
والخوارج عصمنا الله تعالى عنه ورزقنا محبتهم وحشرنا معهم
ببركاتهم وقال الشافعي ينفسخ الكتابة بموته والمالك لمولاه و
عطف على قوله وبقيت قوله وقلنا ان المرأة تغتسل زوجها بعد
الموت في عدتها لان الزوج مالك لها فبقي ملكه فيها الى انقضاء العدة

عليها فيما هو من حوائجه خاصة متعلق بقوله فبقي وهو احتراز عما
هو ليس من حوائجه بخلاف ما اذا ماتت المرأة فانه لا يجوز للزوج
ان يغسلها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت حقيقة
اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يمكن بقائها
حكما بعد فوات المحل بالموت لان الحاجة الى الغسل وهو من باب الخدمة
فابقاء المملوكية لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبارها لاثبات ضد
موجبها وهو فاسد بخلاف المالكية لانها شرعت للحاجة فيجوز
ان يحكم ببقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة ولهذا
اي لبقاء ما ينقضي به الحاجة تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب
القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض وبشبهة حتى تقضى منه
ديون الميت وتنفذ وصاياه وتجري فيه سهام الورثة وان كان
الاصل اي اصل المال المنقلب اليه وهو القصاص تثبت للورثة ابتداء
لا للمقتول للتشفي ودرك الثأر ولهذا يصح عفوهم قبل موت المقتول
والميت لم يبق اهلا لها لكن ثبوته بسبب انعقد للمورث المقتول
وهو تلف نفسه وحيوته ولهذه السببية قالوا كانت الجناية واقعة

على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه حتى يصح عفو
المجروح استحسانا ايضا والدليل على ما ذكرنا من انه يثبت للورثة اولا قوله
لانه اي القصاص يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك الانقضاء
لا يجب له شيء لبطلان اهلية الملك الا ما يضطر اليه لحاجته والقصاص
لا يصلح لدفع حوائج الميت فثبت القصاص لهم ابتداء لا انتقالا
ففارق الخلف اي المال لانه تعلق به حق المقتول الاصل وهو
القصاص من حيث انه يثبت به حق الورثة ابتداء لاختلاف
حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع
الشبهة والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم
والوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما لان الماء مطهر طبعا
والتراب ملوث واما احكام الاخرة فله اي للميت فيها اي في تلك
الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء
والمهد للطفل في حق الدنيا فكما ان الرحم والمهد اول منزل من
منازل الدنيا فكذلك القبر اول منزل من منازل الاخرة وكما انهما
يوصفان فيهما الخروج فكذلك القبر وكما ان للجنين حكم الاحياء

٢٠٩

مشكوة المصابيح

رواه الترمذي وابن ماجه ١٢

فی بعض احکام الدنیا کذلک المیت فی القبر فی احکام الاخرة
کما اشار الیہ بقولہ وضع فیہ ای فی القبر لاحکام الاخرة فالقبر اما
روضة دار الثواب ان کان المیت من اہل السعادة او حفرة نار ان
کان من اہل الشقاوة ونرجوا اللہ تعالی ان یصیرہ ای القبر لنا روضة
بکرمہ وفضلہ اللہم خلقتنا مجانا ورزقتنا مجانا فاغفر لنا مجانا

فصل فی العوارض المکتسبة ای التی یکون لکسب العبد فیہا
مدخل لمباشرة الاسباب کالسکر او بالتقاعد عن المزیل کالجہل وہی
اما ان تکون من ذلک المکلف الذی یبحث عن تعلق الحکم بہ کالسکر
او عن غیرہ علیہ کالاکراہ فمن الاول الجہل وہو معلوم وقد عرف
بعدم العلم عما من شانہ فان قارن اعتقاد النقیض فمرکب وہو المراد
بالشعور بالشئ علی خلاف ما ہو بہ والا فبسیط وہو المراد بعدم الشعور
اما الجہل فانواع اربعة جہل لا یصلح عذرا ولا شبہة وہو غایتہ
وجہل ہو دونہ وجہل یصلح شبہة وجہل یصلح عذرا والاول
ہو المراد بقولہ جہل باطل بلا شبہة وہو الکفر باللہ سبحانہ
وبصفاتہ وبنبوة محمد علیہ السلام وانہ ای الکفر لا یصلح عذرا فی

الآخرة اصلا انما قيده بالآخرة لانه ربما يجعل في احكام عذرا بان عقد
الذمة فانه يخبيه من القتل والحبس في الدنيا دون الآخرة لانه مكابرة
وجحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى
واتصافه بصفات الكمال لا تخفى على من له ادنى لب ومنها كونه مرسلا
للرسل ومنزلا للكتب مما لا يعد ولا يحصى وكذا المعجزات الدالة
على رسالة نبينا عليه السلام وجهل هو دونه اي دون جهل الكافر
لكنه مع الديانة باطل لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا مثل الاول وهو
جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى كالمعتزلة فانهم في قولهم انه
تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ينفون حقيقة العلم والقدرة وكذا
غيرهما من الصفات وهو مخالف للدلائل الدالة على تحققها وكذا

جهلهم في احكام الآخرة من السمعيات الثابتة بالكتاب والسنة
كالرؤية وعذاب القبر وجهل الباغي اي الخارج عن طاعة الامام
الحق ظانا بانه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل
فاسد فان لم يكن له تاويل فهو في حكم اللصوص فهذا الجهل ايضا
لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه الدال
على حقية امام الحق كالخلفاء الراشدين قال في خزانة المفتين
واهل البغي هم الخارجون على الامام الحق بغير حق بيانه ان المسلمين
اذا اجتمعوا على احد وصاروا امنين به فخرج عليه طائفة من
المؤمنين فان كان خروجهم عليه بظلم ظلمهم فليسوا من اهل البغي
وعليه ان يترك الظلم وينصفهم ولا ينبغي للناس ان يعينوا الامام
عليهم لان الاعانة معه اعانة على الظلم ولا ان يعينوا تلك الطائفة
على الامام ايضا لان فيه اعانة لهم على خروجهم على الامام وان لم يكن
خروجهم عليه بظلم ظلمهم ولكن ادعوا الحق والولاية فقالوا الحق معنا
فهم اهل البغي فعلى كل من يقدر على القتال ان ينصر امام المسلمين على هؤلاء الخارجين
لانهم ملعونون على لسان صاحب الشرع قال عليه السلام الفتنة نائمة لعن الله على من

ايقظها وفي زماننا الحكم للغلبة ولا تدري العادلة والباغية

لان كلهم يطلبون الدنيا الا انه اي كل واحد من صاحب الهوى والباغي

متاول بالقران متمسك به بالتاويل فكان جهله دون جهل الاول

لكنه اي كل واحد منهما لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الى الاسلام اي

ينسب الى الاسلام وليس له الاسلام وهذا اذا غلا في هواه حتى كفر

كغلاة الروافض لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق فلم تعمل بتاويله

الفاسد فاذا استحل الباغي الاموال والدماء بتاويل انه مباشر الذنب

كافر لا يحكم باباحتها في حقه بتاويله كما يحكم باباحة الخمر في حق

الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحق

عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة عنه

ولذلك قلنا ان الباغي اذا تلف مال العادل او نفسه ولا منعة له

اي للباغي يضمن لبقاء ولاية الالزام بخلاف ما اذا كان له منعة

وقوة يمنع قصده فانه لم يضمن لان الاحكام لا بد لها من الالتزام

او الالزام ولا التزام وهو ظاهر ولا الزام لوجود المنعة وكذلك

اي كوجوب الضمان سائر الاحكام التي تلزم المسلمين يلزمه لانه مسلم

وولاية الالزام باقية عند عدم المعتبر وكذلك متعلق بقوله
مردود اى مثل جهل الباغى جهل من اعتمد على القياس وخالف فى اجتهاده
الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة بيان للموصول او عمل
بالغريب من السنة الواردة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة
مردود وباطل وليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد
كما يقول اصحاب الظواهر متمسكين فى ذلك بما روى عن جابر قال كنا
نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام ولا يجوز بيعها عند عامة
العلماء لدلالة الآثار المشهورة مثل قوله عليه السلام اعتقها ولدها و
مثل الفتوى بحل متروك التسمية عمدا عملا بقوله عليه السلام تسمية الله تعالى
فى قلب كل مؤمن وبالقياس على الناسى فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ومثل القصاص بالقسامة المسئلة
عندنا انه اذا وجد القتيل فى محلة ولا يدرى قاتله يجب القسامة على
اهل المحلة والدية على عواقلهم ولا يجب القصاص وقال مالك واحمد
والشافعى فى قوله القديم انه اذا كان بين القتيل واهل المحلة عداوة
ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على ظن القاضى والسامع صدق المدعى

يوم الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه

قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك بقوله

عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون

دم صاحبكم الحديث وهو مخالف لما روي ان رجلا جاء الى رسول

عليه السلام فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من

شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا

فقال وليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وكذا قضى

عمر على وداعة بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا

ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم

الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة و

لم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد

واحد ويمين اي يمين المدعي بما روي ان النبي عليه السلام قضى بذلك

فانه مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية وللحديث

المشهور وهو قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وجملة الكلام

في المقام ان الجهل اما في الدين واصوله وهو الغاية اولا فهو دونه

٢١٥

وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان
يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا كما سيأتي او للكتاب والسنة
المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وليس تقييد السنة
بالمشهورة لاجل ان مخالفة السنة المتواترة كفر لان الكتاب متواتر ايضا
فمخالفته اذا كان قطعيا في الدلالة يكون كفرا والسنة المتواترة انما
يكفر مخالفها اذا كانت كذلك والا فلا بل يقال المراد بالسنة المشهورة
ما يعم المتواتر وهو ما يقابل الاحاد والنوع الثالث جهل يصلح شبهة
دارئة للحد والكفارة وهو جهل في موضع الاجتهاد الصحيح اى غير
المخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع والجهل في موضع الشبهة
اى الاشتباه كالصائم المحتجم في رمضان اذا افطر على ظن ان الحجامة
فطرته لم تلزمه الكفارة لانه اى هذا الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
فان الحجامة عند الاوزاعي يفسد الصوم تمسكا بقوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم وهذا مثال للقسم الاول ومثال القسم الثاني
قوله ومن زنى بجارية والده على ظن انها يحل له لم يلزمه الحد لانه
جهل في موضع الاشتباه فان وطي الاب جارية ابنه لا توجب الحد

والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب تاويلا في احد الطرفين
اشتبه على الولد فظن انه يوجب تاويلا في الطرف الآخر واعلم ان
الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه
وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل وشبهة حكمية فالاولى وهي
ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن
ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد دليل شرعي ناف للحرمة في ذاته
مع تخلف الحكم عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه
على ظن الجاني فمن هذا القسم ما لو وطي الاب جارية ابنه فانه
لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها حرام علي ومن الاول المثال
المذكور في المتن والنوع الرابع جهل لا يبتني على دليل ويصلح عذرا
وهو كجهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانه اي فان جهل
هذا المسلم بالاحكام من الصلوة والصوم مثلا يكون عذرا له في
ترك الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم ان
عليه صلوة او صوم لا يكون عليه قضاء خلافا للزفر لانه غير
مقصر لخفاء الدليل في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة وتقدير العدم

الاشتهار بها في دار الحرب وكذلك اي كجهل من اسلم في دار الحرب
في كونه عذرا جهل الوكيل بالوكالة والماذون بالاذن وهما المراد
بقوله بالاطلاق حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر
وهما المرادان بقوله وضده اي ضد الاطلاق وكذا جهل الشفيع
بالبيع فانه يكون عذرا حتى اذا علم به بعد زمان يثبت له حق
الشفعة وكذا جهل المولى بجناية العبد فانه يكون عذرا حتى
لو باع العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء و
كذا جهل البكر البالغة بالانكاح اي انكاح الولي فانه يكون عذرا
حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضاء بالنكاح لان دليل العلم
خفي في حق هؤلاء والمسئلة فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد
من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفو او بغبن
فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح
واما اذا زوجها الاب والجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال
النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو

٢١٩

او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا هكذا في التلويح ثم قال
المحقق التفتازاني بعده وانما صحت بذلك لانه قد اشتهر في
بعض البلاد نقلا عن المص انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون
لها الفسخ وهكذا اورد في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا
وكذا جهل الامة المنكوحة بخيار العتق فانها اذا جهلت ان لها الخيار
اي خيار العتق فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها يكون عذرا حتى
لا يبطل خيارها بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف لها اذا
علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا
حتى يبطل الخيار لها لان جهلها باحكام الشرع في دار الاسلام ليس
بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من تعلمها في
جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة المولى مانع واما السكر
وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة للتصاعدة

اليه فيسقط معه التميز بين الامور الحسنة والقبيحة فهو نوعان
سكر بطريق مباح كسكر حاصل بشرب الدواء كالبنج على قصد التداوي
ففي المبسوط لا باس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب
عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك وشرب المكره والمضطر بان
اضطر الى شرب المسكر للعطش فشرب مسكرا وانه اي هذا النوع
من السكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة الطلاق والعتاق وسائر
التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وسكر
بطريق محظور وانه اي هذا النوع لا ينافي الخطاب بالاجماع قال
الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان
كان هذا خطابا في حال السكر فظاهر وان كان في حال صحوهم فكذلك
اذ لو كان منافيا لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا لانه اضافة الى حالة منافية للخطاب فلو كان السكر
منافيا للخطاب لكان كالجنون في عدم صحة اضافة الخطاب الى
تلك الحالة فلا يبطل السكر شيئا من الاهلية لان الاهلية بالعقل
والبلوغ والسكر لا يؤثر في عدمهما وتلزمه احكام الشرع كلها

كالصلوة والصوم وغيرهما وتنفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا كالطلاق
والعتاق والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزوجه وغيرها
الا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا اراد ان يقول اللهم
انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يكون مرتدا ولم تكن
امرأته بائنة وفي القياس وهو قول ابي يوسف انها تبين منه لانه
مخاطب كالصاحي ووجه الاستحسان ان الردة مبنى على القصد
والاعتقاد والسكران لا اعتقاد له بما يقول والاقرار بمباشرة اسباب
الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب لان الرجوع عن
الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر
لان السكران لا يكاد ان يثبت على شيء مما يقوله فاقيم السكر الذي
هو دليل الرجوع مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقارير
واحترز بقوله والاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه مواخذ
بافعاله حتى لو زنى في سكره يحد اذا صحى ولا يصير السكر شبهة دارئة
للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وبقوله
الخالصة عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته

لانه بصريح الرجوع لا يبطل فبدليله اولى لانهما من حقوق العباد و
في قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر
يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما
في المكره بالاسلام واما الهزل فتفسيره لغة اللعب وهو في الاصطلاح
ان يراد بالشيء غير ما وضع له هكذا فسره الامام فخر الاسلام وتوهم
البعض من ظاهره انه يشتمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من
وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد
بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كما في الحقيقة والنوعي كما
في المجاز وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان
العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة لمعانيها حقيقة ومجازا وان
التصرفات الشرعية موضوعة لاحكامها فاذا اريد بالكلام غير
موضوع له العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف
غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل فظهر
الفرق بين الهزل والمجاز فان الموضوع العقلي للكلام في المجاز وهو
افادة للمعنى المجازي مراد وان لم يكن موضوعه اللغوي مرادا وفي الهزل

كلامهما ليس بمراد وهذا فسره باللعب اذ هو ما لا يفيد فائدة اصلا
وهذا لا يجوز وقوعه في كلام صاحب الشرع فلا ينافي الهزل الرضاء
بالمباشرة اي بمباشرة التصرفات لان الهازل يتكلم بما هزل به
عن اختيار صحيح ورضاء صحيح تام ولهذا اي لعدم المنافاة به
يكفر بالردة هازلا لانه استخفاف بالدين الحق وهو كفر فيصير
مرتدا بالهزل لا بما هزل به ولكنه اي الهزل ينافي الاختيار بحكمه اي
بحكم ما هزل به والرضاء بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضاء
والاختيار في حق الحكم لا في حق مباشرة السبب والاختيار هو القصد
الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره مثلا يختار
ولا يرضى به ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى
لا برضاه فيؤثر اذا كان الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار
يؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة لا فيما لا يحتمله كالطلاق

والعتاق واذا تواضعا ای العاقدان علی الهزل باصل البیع بان یعقدا
هازلا علی ان لا بیع بینهما اصلا ینعقد البیع لرضائه بالسبب فاسدا
غیر موجب للملك الذی هو الحکم لعدم رضائه بالحکم وان اتصل به
القبض حتی لو کان البیع عبدا فقبضه المشتری فاعتقه لا یعتق
لان الملك غیر ثابت له بخلاف ما اذا کان الفساد من وجه اخر حیث
یثبت الحکم عند القبض کخیار المتعاقدین معا فانه لا یوجب الملك
اصلا علی احتمال الجواز وکما اذا شرط الخیار لهما ابدا فانه یوجب فساد البیع
علی احتمال الجواز ویمنع ثبوت الملك للعاقدین لان خیار کل واحد
منهما یمنع زوال الملك عما فی یده فاذا نقض البیع احدهما انتقض
لان لکل واحد ولایة النقض وان اجازاه معا جاز البیع لکن عند
ابی حنیفة یجب ان یکون وقت الاجازة مقیدا بالثلث حتی لو
اجازه فی الثلث جاز والا لا کما فی الخیار المؤبد فانه لو اسقطه فی
الثلث صح وبعده لا یصح وعندهما لا تقیید بالثلث بل یجوز بعده
ایضا کما عرفت ولو تواضعا علی ان البیع بالفی درهم علی ان یکون الثمن
الف درهم وان الالف الاخر هزل واتفقا علی الاعراض عن المواضعة

بان جد فی ان الثمن الفان کان الثمن الفین بلا اختلاف لبطلان
الهزل باعراضهما وکذا ان اتفقا علی البناء علی المواضعة او تواضعا
علی البیع بمائة دینار علی ان یکون الثمن الف درهم فالهزل باطل
والتسمیة صحیحة فی الفصلین ای البیع جائز بالفین فی الاول و
بمائة دینار فی الثانی عند ابی حنیفة وقال صاحباه یصح البیع بالف
درهم فی الفصل الاول وبمائة دینار فی الفصل الثانی لامکان العمل
بالمواضعة فی الثمن مع الجد فی اصل العقد فی الفصل الاول دون
الفصل الثانی فان العمل بالمواضعة فی قدر البدل مع العمل بالجد فی
اصل العقد ممکن بان یجعل العقد منعقدا بالف وان کان المسمی الفین
لوجود الالف فی الالفین والفضل فی الالف الاخر شرطا لا طالب له
لاتفاقهما علی الهزل وکل شرط لا طالب له لا یفسد العقد فیبطل
الالف الاخر وینعقد البیع هذا اذا کان الهزل فی قدر البدل وهو الفصل
الاول واما اذا کان الهزل فی جنس الثمن وهو الفصل الثانی فلان البیع لا
یصح بدون تسمیة البدل فاذا اعتبرت المواضعة کان البدل الف
درهم وهو غیر مذکور فی العقد والمذکور فی العقد وهو مائة دینا

وهي غير البدل بخلاف المواضعة في قدر البدل فانه يمكن تصحيح البيع
مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين على ما اشرنا اليه
وانا نقول انهما اي المتواضعين جدا في اصل العقد حيث قصدا بيعا
جائزا والعمل بالمواضعة في البدل بان يجعل الثمن الفا ولا يحكم بلزوم
الالفين يجعل اي البدل اي قبول تمام البدل شرطا فاسدا في البيع
لان الالف الزائد لما خرج عن التمنية بالمواضعة كان اشتراط قبوله
ما ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو
الطالب لكن لا يطالب ههنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة
الرضاء لا يوجب الصحة كما في الربوا فاندفع ما قالا من الدليل فيفسد
البيع فكان العمل بالمواضعة في الاصل اي اصل العقد بان ينعقد العقد
صحيحا كما هو مقصودهما اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهو
قدر الثمن لان الثمن تابع في باب البيع كما ان الصفة تابعة للموصوف
عند تعارض المواضعتين فيهما اي في تعارض المواضعة في اصل
العقد والمواضعة في البدل وتوضيحه انه اجتمع ههنا مواضعتان
مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في الثمن بالهزل في القدر

بان يكون الثمن الفا وهما متعارضان وقد ثبت الترجيح للاول

فانتفى اعتبار الثاني وهذا اي البيع بخلاف النكاح حيث يجب الالف

في النكاح بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط كما ستعلم فامكن

العمل بالمواضعتين المذكورتين ولو ذكرا اي المتعاقدان في النكاح

الدنانير وغرضهما الدراهم اي ان هزلا في جنس البدل بان ذكرا في

النكاح دنانير وغرضهما دراهم يجب مهر المثل وهذا بالاجماع لانهما

قصدا الهزل بما سمياه في العقد وبالهزل لا يجب المال والمواضع عليه

غير مذكور في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية وصار كانه

تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر المثل وانما لم تثبت الدنانير ههنا

كما ثبت في البيع لان النكاح يصح بغير تسمية بخلاف البيع لان

البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا الا انه مقصود بالايجاب لكونه

احد ركني البيع وهذا يفسد بفساده اي جهالته وبدون ذكره

بخلاف البدل في النكاح لانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا انه مقصود

وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل ولو هزلا باصل

النكاح بان يقول لامرأة بحضرة الشهود اني اتزوجك بالف

تزوجا هازلا ووافقته المرأة فالهزل باطل والعقد لازم في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى وكذلك اي مثل النكاح في بطلان الهزل ولزوم العقد الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين قالوا الحكم في المنصوص ثابت بالنص وفي الباقي بالدلالة لا بالقياس لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالعتاق وهو مذكور في بعض الروايات والنذر يشبه اليمين من حيث التزام شئ كما ان اليمين التزام الكفارة ولقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ والتراخي بخيار الشرط وبالتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل يبطل فالتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط وهذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها ولا يؤثر فيها الهزل كخيار الشرط لان الهزل لا يمنع عن انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه البتة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه

بشرط الخيار فلا جوم اثر فيه الهزل واليه اشار بقوله الا ترى ان هذا النوع الآخر
لا يحتمل خيار الشرط واعترض على ما ذكر بالطلاق المضاف الى الغد مثلا بان
قال انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس
بعلة بل هو سبب مفض والا لاستند حكمه الى وقت الايجاب كالبيع بشرط
الخيار فانه علة ولذا استند الملك الى وقت البيع دون الطلاق المضاف
وصورة الطلاق والعتاق بان يقع التواضع بين الزوجين وبين المولى
والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق
مرادا لهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع رجل
مع امرأته مثلا بان تعلق طلاقها بدخولها الدار ويكون في ذلك
هازلا وهكذا في النذر واعلم ان الاشياء التي لا يجري فيها الفسخ والاقالة
على ثلثة انواع احدها ما كان المال فيه تبعا كالنكاح وثانيها ما لا مال فيه
اصلا كالطلاق الخالي عن المال وثالثها ما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع
وقد عرفت الاول والثاني واشار ههنا الى الثالث بقوله واما ما يكون المال
فيه مقصودا اي ان دخل الهزل في هذا القسم الذي يكون المال مقصودا
فيه بالنظر الى العاقد لا بالنظر الى الثبوت لجعلهما المال شرطا مثل الخلع

٢٢٩

والعتق على مال والصلح عن دم العمد كما اذا ذكر انه طلق امرءته على مال
بطريق الهزل وطلقها على الفين مع المواضعة على الالف وعلى مائة
دينار مع المواضعة على الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن
دم عمد فالهزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عندهما لان الهزل بمنزلة
خيار الشرط بالاخلاف والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه
تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال فانت طالق
وهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرءته انت طالق ثلثا على
الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع
الطلاق ويلزم المال وعند ابي حنيفة يصح خيار الشرط في الخلع من
جانب المرءة ويتوقف الطلاق على اختيارها لانه في جانبها يشبه
البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها
فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها فثبت فيه الخيار فكذا الهزل
عنده في الصورة المذكورة ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل
الطلاق وان اختارت اولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع

٢٣١

والمال لازم واشار الى ما ذكر بقوله فقد ذكر محمد في كتاب الاكراه
في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا الحكم عند ابي يوسف
ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما الخ فلا يحتمل الهزل
سواء هزلا باصله اي باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق
الهزل او بقدر البدل بان سميا الفين وتواضعا على الالف او بجنسه
بان خالعها على دنانير مسماة وتواضعا على دراهم مسماة ففي كل صورة
يجب المسمى عندهما ولا اعتبار لما تواضعا عليه وصار البدل المسمى
كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا له يعني ان الهزل وان كان مؤثرا في المال
في الجملة لكن المال ههنا ثابت في ضمن الخلع تبعا له فلا يؤثر فيه الهزل في
الثبوت لانه تابع في الثبوت كالطلاق والعتاق المقصودين من
العقد واما حكم الشيء بان المال فيه مقصودا فانما هو بالنظر الى العاقل
لا بالنظر الى العقد بخلاف النكاح فان المال فيه تابع بالنظر الى العاقدين
لان مقصودهما حل الاستمتاع بالآخر دون المال اما عند ابي حنيفة
فان الطلاق يتوقف على اختيارها اي اختيار المرأة للطلاق بالمال المسمى

بدل العاقد ١٢

بطريق الجد واسقاطها الهزل بكل حال من الاحوال المذكورة بقوله
سواء هزلا باصل الخلع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص في الجامع الصغير
مرويا عن ابي حنيفة في خيار الشرط من جانبها في المثال الذي ذكرناه
الى ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق
ويجب المال فكذلك الحكم ههنا اي في الهزل لكنه اي مقيد خيار
الشرط اي جوازه غير مقدر بالثلث في الخلع عنده حتى لو اشترط
الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان خيار الشرط في الخلع على
وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها بالشرط جائز
مطلقا بخلاف البيع فانه من الاثباتات وتعليقها به غير جائز وكذلك
اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع هذا اي ثبوت الحكم والتفريع في
نظائره اي نظائر الخلع ثم انه انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه
الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما كان المال فيه مقصودا
على اصل ابي حنيفة رحمه الله وانما لا يجب العمل في ذلك الا اذا اتفقا اي العاقدان
على البناء اي على بناء التصرف على المواضعة اما اذا اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلف في البناء والاعراض حمل

بدل علی وفق القياس

اى التصرف على الجد فيما اذا لم يحضرهما شئ وجعل القول قول من
يدعيه اى يدعى الجد والاعراض فيما اذا اختلف فى قول ابى حنيفة
خلافا لهما يجعل العمل بصحة الايجاب والجد اولى لان الاصل فى العقود
اللزوم ثم ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان
القول قوله وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ انما صح العقد
لان مطلقه يقتضى الصحة والمواضعة السابقة لم يذكر فى العقد فلا
يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط الخيار ولم يذكرا ذلك فى
العقد لم يثبت الخيار وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول
قول من يدعى البناء فى صورة الاختلاف وكان العقد فاسدا
فيما اذا لم يحضرهما شئ لانه بناء على المواضعة واما الاقرار فالهزل
يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او بما لا يحتمله
كالطلاق والعتاق لان الاقرار يبتنى على وجود المخبر به ومن هذا
يعلم الفرق بين الاقرار وبين الانشاء فى هذه التصرفات والهزل
يدل على عدمه لان الهازل يظهر عند الناس خلاف ما هو فى الحقيقة
وكذلك اى كالاقرار تسليم الشفعة طلب الشفعة على ثلثة اوجه

طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى تبطل بالتاخير وطلب
التقرير والاشهاد وهو ان ينتهض بعد الطلب فيشهد على البائع
وعلى المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى
هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا
على ذلك وبهذا الطلب تستقر شفعته حتى لا تبطل بالتاخير بعد ذلك
في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك ومعنى المتن ان مثل
الاقرار تسليم الشفعة بعد الطلب اي طلب المواثبة وبعد الاشهاد
فان الهزل يبطله اي يبطل تسليم الشفعة وهي باقية كما يبطل الاقرار
واما اذا سلم قبل طلب المواثبة هازلا فقد بطلت الشفعة لان اشتغاله
بالهزل سكوت عن طلب الشفعة على الفور لانه اي تسليم الشفعة من
جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة و
التقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة ولان
تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه
فيتوقف على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء بالحكم فيبطل التسليم
والهزل مثل الخيار مانع للرضاء بالحكم فيبطل به التسليم فتبقى الشفعة

وكذلك اى مثل تسليم الشفعة ابراء الغريم فى انه يبطل بالهزل فيرتد
بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط حتى لو ابرء هازلا لا يصح ويبقى
الدين على حاله واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه
هازلا فيجب ان يحكم بايمانه فى احكام الدنيا كالمكره على الاسلام اذا
اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين لانه اى الايمان بمنزلة
انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخى فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم
الاسلام متراخيا ولا يحتمل ان يرد الاسلام بسبب كما يرد البيع بخيار
الرؤية والعيب فكان بمنزلة الطلاق والعتاق واما السفه وهو
سبب لتبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع وفسره
فخر الاسلام بانه خفة تعترى الانسان فتبعثه على خلاف موجب العقل
والسفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل
فلا يكون سماويا والفرق بينه وبين المعتوه ان المعتوه يشابه المجنون
فى بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابهه لكن تعتريه خفة
اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاهما فى الامور من غير نظر وروية فى

عواقبها فلا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة لسلامة العقل وسائر
القوى الا ان السفيه يكابر عقله فلا جرم يبقى مخاطبا واذا كان كذلك
ثبت انه لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر من التصرفات
اصلا اي سواء كان التصرف مما يحتمل الفسخ او لا يحتمله اي لا يجوز الحجر
عليه عند ابي حنيفة وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل ويجوز فيما يبطله
لانه اي السفه مكابرة العقل في فعل التبذير بسبب غلبة الهوى مع
علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يكن سببا للنظر للسفيه لكونه معصية
وهذا وان كان يوجب ان لا يجوز منع المال منه لكن منع المال عن
السفيه المبذر في اول البلوغ ثبت بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم الاية اما عقوبة عليه فان سببها جناية وهي اتباع
الهوى ومكابرة
العقل ولا يجوز تعدية
في العقوبات او
غير معقول المعنى
لان منع المال عن

٢٣٧

ما لكره مع كمال العقل غير معقول فلا يحتمل المقاسية بالحاق منع اللسان و
قصر العبادة واما الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا
تاما فان تمام القصد بقصد المحل وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون
قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد عند مباشرة امر
مقصود وتجوز المواخذة بالخطاء عندنا لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطأنا فانه لو لم تجز المؤاخذة عليه لم تكن للدعاء فائدة و
لا تجوز عند المعتزلة لان المؤاخذة انما هي بالجناية وهي بالقصد و
الجواب ان ترك التثبت والاحتياط منه جناية وهو بالقصد حتى انه اذا
حصل عن اجتهاد كما اذا اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلوته
ولا يأثم وكذا حكم الفتوى بعد الاجتهاد وبهذا الاعتبار جعل من العوارض
المكتسبة والى ما ذكرنا اشار بقوله فهو نوع جعل عذرا يعني وان جاز
المؤاخذة عليه باعتبار التقصير الا انه جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله
احترازا به عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو
اتلف الانسان خطأ بان رمى الى شاة الرجل على ظن انها صيد يجب الضمان
لانه ضمان مال لا جزاء فعل اذا حصل عن اجتهاد وقد عرفت فائدته مر

من حكم القبلة وحكم الفتوى وجعل شبهة في العقوبة منصوب معطوف
على عذر اي جعل الخطاء شبهة دارئة في باب العقوبة حتى ان الخاطئ في القتل
لا يأثم اثم القتل العمد وكذا الخاطئ في الجماع كما اذا زفت اليه غير امرأته
فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا ولا يؤخذ بحد في الثاني ولا
قصاص في الاول لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى
ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به لكنه لا ينفك عن ضرب التقصير وهو
ترك التثبت لانه يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو
الكفارة لان الكفارة تشبه العبادة والعقوبة فتستدعي سببا مترددا بين
الحظر والاباحة والخطاء كذلك لان اصل الفعل مباح وترك التثبت
امر محظور فكان قاصرا في معنى الحرمة فيصلح سببا للجزاء القاصر وصح
طلاقه اي الخاطئ كما اذا اراد ان يقول سبحان الله او يعني فجرى على لسانه
انت طالق وقع الطلاق عندنا خلافا للشافعي لان الطلاق يقع بالكلام
والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد ونحن نقول القصد امر مبطن لا
يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر
الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج ويجب ان

ينعقد بيعه اي الخاطئ كما اذا اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
بعت منك هذا وقال الآخر قبلت فانه يجب ان ينعقد بيعا فاسدا
كبيع المكره فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضاء
وانما قال يجب لانه لا رواية فيه عن اصحابنا واما السفر وهو الخروج على
قصد السير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام ولياليها
فما فوقها بسيرة الابل ومشي الاقدام فهو من اسباب التخفيف وهو
يؤثر في قصر الصلوة ذات الاربع حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء
لان الشفع الثاني وضع عنه اصلا وقال الشافعي حكم السفر ثبوت
الترخص له فلا يبطل العزيمة كما في الصوم ولنا قول عائشة رض انه
فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ويؤثر
في تاخير الصوم الى ادراك عدة ايام اخر لان النص اوجب تاخيره قال
الله تعالى فعدة من ايام اخر لكنه اي السفر لما كان من الامور المختارة
اي الامور التي تتعلق بوجود الاختيار ولم يكن السفر بعد تحققه موجبا
ضرورة لازمة داعية الى الافطار اذ في وسعه الامتناع عن السفر فيكون
في وسعه الامتناع عن حكمه بواسطته قيل جواب لما انه اي المكلف

اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لتقرر
الوجوب بالشروع وعدم ضرورة داعية الى الفطر بخلاف المريض
اذا تكلف للصوم ثم بدأ له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم
حل له لان المرض سبب ضروري لا يمكن دفعه لكونه سماويا فظهر بما
ذكر التفرقة بين السفر والمرض وان كان كون السفر من اسباب التخفيف
يوجب ان يكون حكمه مثل حكم المرض وبهذا يظهر وجه ذكر كلمة لكن
ولو افطر المسافر كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة فلا يجب
الكفارة فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم
توجب اباحة لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من
غير اقتران شبهة ولو افطر المقيم الصائم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة
بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر لما قلنا ان السفر من الامور الاختيارية
ولا يزيد استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة
في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كانه اسقط باختياره
واما المرض فامر سماوي فجعل عذرا في اباحة الفطر وفي سقوط الكفارة

واما الاكراه وهي حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل
عليه بالوعيد على تركه فيكون معدما للرضاء لا للاختيار فهو نوعان
كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار نحو التهديد بما
يخاف على نفسه او عضو من اعضائه والاختيار نوعان صحيح وهو
ان يكون الفاعل في قصده مستبدا وفاسد وهو ان لا يكون الفاعل
مستبدا بل يكون اختياره مبنيا على اختيار الآخر فانه اذا اضطر الى مباشرة
امر بالاكراه كان قصده بالمباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
فاسدا وقاصر وهو ان يعدم الرضاء ولا يوجب الالجاء بان يكون
التهديد بحبس او ضرب وهذا غير مفسد للاختيار والنوع الاول
وهو الاكراه الملجي والثاني وهو الاكراه الغير الملجي والاكراه بجملته اي
بجميع اقسامه لا ينافي لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء ولا
يوجب وضع الخطاب اي سقوطه عن المكره بحال سواء كان الاكراه
ملجيا او لا لان المكره على صيغة المفعول مبتلى في حالة الاكراه كما
انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب لانه يثبت
بدونه الا ترى انه اي المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين

مباشرة فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم يأكل ولم يشرب حتى قتل به يعاقب عليه وبين مباشرة حظر اي محظور كما لو اكره على الزنا وقتل النفس المعصومة وبين مباشرة اباحة كما في اكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر وبين رخصة كما في الاكراه على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على لسانه وانما جعل الافطار في رمضان من قبيل الاباحة واجراء كلمة الكفر من قبيل الرخصة لان الاول مباح في الجملة كما في المرض واما الثاني فلا يوصف بالاباحة اصلا لكن رخص له الاقدام عليه عند طمانينة القلب ويأثم المكره فيه اي في الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما في الاكراه على الزنا ويوجر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة وهذه الامور لا تثبت بدون الخطاب فثبت ان المكره مخاطب ومبتلى ولا يوضع عنه الخطاب وهو المدعى فلا رخصة في القتل والجرح للغير حتى لو قتل المكره وجرح يكون آثما لان الرخصة لصيانة نفسه او غيره من التلف وهو وغيره سواء في الصيانة فلا يكون اكراهه موجبا لاباحة تلفه لان صيانة الغير مانعة لها

ولا رخصة في الزنا بعذر الاكراه اصلا متعلق بالمسائل الثلث اى
سواء كان الاكراه ملجيا اولا ثم ان الزنا في معنى القتل لان الولد لا
ينسب الى الزاني فلا يمكن ايجاب النفقة عليه والمرءة غير قادرة على الانفاق
فيهلك الولد ولا حظر اى لا يبقى الحظر اى الحرمة مع الكامل منه اى الاكراه
وهو الملجي في الميتة والخمر والخنزير لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا
عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
والاستثناء من الحظر اباحة فكان الممتنع عن تناولها مضيعا لدمه فيصير
اثما وانما قيدنا بالكامل منه لان هذه الحرمة لا تسقط بالقاصر منه لفوات
الضرورة الا ان المكره اذا تناول ما يوجب الحد في الاكراه القاصر بان شرب
الخمر لم يحد استحسانا لان الاكراه الكامل موجب للحل والقاصر جزء منه
فيصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة فانه يصير شبهة في
اسقاط الحد عن الشريك ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصلوة
والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين المرءة من الزنا
في الاكراه الكامل دون القاصر حتى لو اكره في اجراء كلمة الكفر او على افساد
الصلوة او الصوم ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا ولو فعل كان

معذورا وكذا الحكم في اتلاف مال الغير والجناية على الاحرام وتمكين
المرءة من الزنا وانما فارق فعلها فعله في الرخصة حيث رخص للمرءة
التمكين من الزنا بالاكراه الكامل دون الرجل لان نسبة الولد لا تنقطع
عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل حيث تنقطع كما مر ولهذا اي
ولان الاكراه الكامل اوجب الرخصة اوجب الاكراه القاصر شبهة في
درء الحد عنها اي المرءة دون الرجل فان الكامل غير موجب للرخصة
فلا يوجب القاصر درء الحد عنه فيحد به وهذا هو القياس وفي الاستحسان
يسقط الحد عنه وهو القول المرجوع اليه لابي حنيفة فيثبت بهذه الجملة
المذكورة من ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب
ولا ينافي الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكراه لا
يصلح لابطال الحكم شيء من الاقوال والافعال جملة كالطلاق والبيع والقتل
واتلاف مال الغير الا بدليل غيره لفظ غير فعل ماض من التغيير والضمير
المنصوب فيه راجع الى الحكم المعنوي والاستثناء منقطع اي لكن
الحكم يبطل بدليل مغير بعد صحته في نفسه على مثال فعل الطائع الذي
هو ضد المكره فان موجب قوله انت طالق وهو وقوع الطلاق

يثبت عقيب التكلم به الا اذا لحق به مغير من الاستثناء او تعليق
وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا تحقق
مانع بان تحققت هذه الافعال في دار الحرب وتمكنت فيها شبهة
فكذا موجب اقوال المكره وافعاله الا عند المغير وانما يظهر اثر الاكراه
هذا دفع لما يقال انه لما لم يظهر اثر الاكراه في بطلان الاقوال والافعال
ففي اي شئ يظهر اثره فيه فدفعه بقوله بانه لا يظهر اثره الا في امرين
فانه اذا تكامل الاكراه بان كان ملجيا يظهر اثره في تبديل النسبة
حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره على صيغة اسم الفاعل اذا احتمل ما
اكره عليه التبديل ولم يمنع عنه مانع ويظهر اثره اي الاكراه اذا قصر
بان لم يكن ملجيا كالاكراه بالحبس في تفويت الرضاء لا في تبديل النسبة
ولا يكون الاكراه مؤثرا في اهدار قوله وفعله فيفسد بالاكراه كاملا
او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة
لان الاكراه مطلقا لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره عن اهله
في محله لكنه يمنع نفاذه لفوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ
فينعقد بصفة الفساد ولو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضاء

كالطلاق والعتاق لنفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز التصرف
بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة لم يصح كذا في الشرح ولا يصح الاقارير
كلها حتى لو اكره بقتل او بحبس على ان يقر بعتق ماض كان باطلا لان صحتها
اي الاقارير مع كونها اخبارا محتملة للصدق والكذب يعتمد قيام
المخبر به باعتبار رجحان الصدق وقد قامت دلالة اي دليل عدمه
اي عدم المخبر به وهو الاكراه واذا اتصل الاكراه بقبول المال اي
قبول المرءة المال في الخلع بان اكرهت امرءة بوعيد تلف او حبس على
ان تقبل من زوجها الخلع على الف فقبلت ذلك وهي مدخولة
يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها
المال لانه يتوقف على الرضاء ولم يوجد وانما تعرض لجانب المرءة
لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امرءته على الف وهي مدخول بها و
غير مكرهة في الخلع فالخلع واقع والمال لازم لالتزامها المال من غير
اكراه فان الطلاق يقع جزاء لكلمة اذا والمال لا يجب لان
الاكراه مطلقا يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا ولا يعدم
الاختيار في السبب والحكم فلوجود الاختيار تم القبول ويقع الطلاق

ولعدم الرضاء لايجب المال ولان المال ينعدم عند عدم الرضاء
فكان المال اى كان ذكره لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق
الصغيرة على مال فانه لو طلق امرءته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق
على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وفى هذا الدليل
تمهيد للفرق بين الاكراه والهزل فانهم اتفقوا على ان الطلاق فى الهزل
لا ينفصل عن المال فقال ابو حنيفة بعدم وجوبهما جميعا الا بالتزام
المرءة كما ستعرف وقالا بوجوبهما جميعا فلابد من بيان وجه التفرقة
بين الاكراه والهزل فلهذا قال بخلاف الهزل فى الخلع لانه اى الهزل
يمنع الرضاء بالحكم واختياره دون الرضاء بالسبب واختياره
وهذا بالاتفاق فيصح التطليق عند ابى حنيفة لكن يتوقف وقوع
الطلاق على التزام المرءة المال والرضاء به فان التزمته وقع الطلاق
ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعندهما يقع الطلاق ويجب المال
لان ما يدخل على الحكم دون السبب كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر
فى بدل الخلع بالمنع لانه لما لم يؤثر فى احد الحكمين وهو الطلاق
لا يؤثر فى الحكم الاخر وهو لزوم المال لانه تابع بخلاف ما اذا دخل

على السبب كالاكراه فانه يمنع المال دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع
الا بالذكر كثمن المبيع فلابد من صحة ايجاب المال في الخلع كما في البيع
ما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع
الطلاق بغير المال فكان كشرط الخيار اي كما اذا خالعها بشرط الخيار
لها على ما مر بيانه فقد مر ان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما وعند
ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال الا ان تشاء المرءة فيقع الطلاق
ويجب المال ولما ذكر ان اثر الاكراه الكامل في تبديل النسبة شرع في
بيانه فقال واذا اتصل الاكراه الكامل اي الملجي بما يصلح ان يكون الفاعل
فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره بكسر الراء
ان ياخذ المكره بفتحها ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه نسب الفعل
الصادر من المكره بفتحها الى المكره بكسرها ولزمه حكمه اي حكم الفعل
وخرج المكره بفتحها من البين حتى لو قال اقتله والا لاقتلنك فقتله
به وجب القود على المكره بكسرها ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى
اليه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره بالكسر والكفارة
عليه كما لو باشره بنفسه لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار لان الانسان

مجبول على حب الحيوة وحفظ الاعضاء فاذا هدد بازالتها وردد
بين الفعل والازالة يقدم على الفعل بمقتضى الجبلة والطبيعة فيفسد
اختياره والاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بفتح الراء في معارضة
الاختيار الصحيح وهو اختيار المكره بكسرها كالعدم فان الاختيارين
متعارضان في انتساب الفعل فيرجح الصحيح على الفاسد فصار
المكره بفتحها بمنزلة عديم الاختيار فيصير آلة للمكره بكسرها بمنزلة
السيف المستعمل في القتل فان القتل منسوب الى القاتل لا الى القاطع
هذا فيما يحتمل ذلك اي في فعل يحتمل ان يصير الفاعل آلة فيه
للمكره اما فيما لا يحتمل اي ان يصير آلة له فلا يستقيم نسبته اي
نسبة الفعل الى المكره بالكسر لاجل استحالتها فلا تقع المعارضة في
استحقاق الحكم اي لا يقع معارضة الاختيار الصحيح والفاسد في
استحقاق نسبة الحكم اليه لانه لما لم يتعارضا ههنا فبقي الفعل منسوبا
الى الاختيار الفاسد لانه الصالح له لا غير وذلك اي ما لا يحتمل
ان يصير آلة له فيه مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة الى المكره بكسر الراء
حتى لو اكره عليه وهو صائم يفسد صوم المكره بفتحها ولا يفسد صوم

اللهم اغفر لكاتبه ولناظره ولساعيه ولوالديه

250

المكره بكسرها وأما في النسبة الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف
الروايات فيه فقيل لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره بفتح الراء
دون المكره بكسرها وان كان المكره بالفتح يصلح آلة للمكره بكسرها من
حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت للمكره بالفتح كما لو اكره على
الزنا لا يجب الحد عليه فيجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره بكسرها
لان منفعة الوطي حصلت له فلا يصير آلة له وقيل لا يجب الضمان على
المكره بفتحها وان كان جائعا وحصلت له المنفعة لان المكره بالفتح
اكل طعام المكره بكسرها باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
ولما قبض صار قبضه منقولا الى المكره بالكسر فكأنه قبضه وامره بالاكل
ولو قبض بنفسه صار غاصبا مالكا للطعام بالضمان فاذا اذن له بالاكل
لا يضمن الآكل شيئا فكذا ههنا وكذلك الوطي والاقوال كلها فانه لا
يتصور ان يأكل الانسان بفم غيره هذا دليل الاول ويتكلم بلسان غيره
فلا يجعل المكره بكسر الراء مطلقا لامرأة المكره بفتحها حتى يقال ان الطلاق
غير واقع ثم

وهذا دليل الثالث وكذا حكم الوطي ولم يذكره استحياء وكذلك اي
مثل ما لا يصلح كونه آلة فان الحكم مقصور على المكره بالفتح اذا كان
نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان المحل
عطف على كان السابق وفيه بيان لقوله الا ان المحل آه ذلك اي المحل
للجناية او الاكراه يتبدل بان يجعل المكره بفتح الراء آلة لغيره مثل اكراه
المحرم اضافة المصدر الى المفعول على قتل الصيد فان ذلك القتل هذه
الجملة لتبيين المثال يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان
امكن جعله آلة وهذا استحسان وفي القياس انه لا شئ عليه ولا
على الامر ان كان حلالا لان المكره بكسر الراء انما حمله على ان يجني
المكره بفتحها على احرام نفسه وهو اي المكره بالفتح في ذلك اي
في ان يجني على احرام نفسه لا يصلح آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن
للمكره بكسرها ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذا بالاكراه ولو جعل
المكره بالفتح آلة للمكره بكسرها يتبدل محل الفعل لان محله حقيقة
احرام المكره بالفتح ويصير محل الجناية احرام المكره بالكسر لو كان
محرما او يخرج الفعل عن كونه جناية لو كان حلالا وفيه اي في جعله

جواب سوال وهو انه ينبغي ان يكون المكره آلة للمكره فاجاب بقوله الا ان المحل آه ١٢ صبحي عفي عنه

التاء في تبديل محل الجناية بخلاف المكره اي مخالفة المكره بفتح الراء
للمكره بكسرها لانه امره بايقاع فعل في محل وقد اوقعه في محل آخر وبطلان
الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك المحل فعل آخر خارج عن الاكراه فبطل
الاكراه وح يثبت عود الامر الى المحل الاول وهو احرام المكره بالفتح لان
سبب التبديل هو الاكراه وقد بطل فيبطل النقل فلا بد ان يقول ابتداء
بان الفعل مقصور على المكره بالفتح قطعا للمسافة وهذا اي لان محل
الجناية اذا تبدل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره بالفتح على القتل
ياثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره
لانه اي القتل من حيث انه يوجب الماثم جناية على دين القاتل وهو اي
القاتل لا يصلح في ذلك الماثم ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكن لاحد ان يكتسب
اثما على غيره ولو جعل الفاعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية لانها حينئذ
واقعة على دين الآمر ولم يامره به فيعود الامر الى المحل الاول كما مر في المسئلة
الاولى وانما صار آثما لاختياره موت المقتول حيوة نفسه وكذلك
اي كما قلنا ان القتل يقتصر على المباشرة في حق الاثم قلنا ان المكره بفتحها
على البيع او على التسليم بان سلم المبيع مكرها ان تسليمه يقتصر عليه

حتى يثبت الملك بالقبض على وجه الفساد لعدم الرضاء به لان التسليم

تصرف في بيع نفسه بالاتمام اي تمام البيع لان التسليم من البائع متمم

لسبب الملك ولهذا كان له شبهة بابتداء العقد وهو اي المكره بالفتح

في ذلك الاتمام لا يصلح آلة لغيره لان المكره بكسرها لا يقدر على تمليك

مال الغير واتمام تصرفه فكيف يجعل المكره بالفتح آلة فيه ولو جعل اي

المكره بالفتح آلة لغيره لتبدل المحل اي محل الفعل لانه يصير تصرفا في المغصوب

وقد مر بالتصرف في المبيع فيتبدل ذات الفعل لانه اي التسليم حينئذ اي

حين جعل المكره بالفتح آلة واخراج التسليم من ان يكون متمما للعقد

يصير التسليم غصبا محضا اي ابتداء بنسبته الى المكره بكسر الراء واذا

لم يجز تبدل محل الفعل بالاكراه فعدم جواز تبدل ذاته اولى فبقي التسليم

مقتصرا على البائع فيحصل الملك به للمشتري وقد نسبناه اي الفعل الى

المكره بكسرها من حيث هو غصب يعني ان هذه التسليم متمم للتصرف

من وجه ومفوت ليد المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البائع

من حيث انه اتمام للعقد ونسبناه الى المكره بالكسر من حيث انه غصب

لانه يصلح آلة فيه فيرجع بالضمان عليه وفيه اشارة الى دفع ما يقال

ـ ٥ ـ ٣ اي سواء وهو ان التسليم من البائع متمم لسبب الملك فكيف يجعل فيه

ان التسليم لما كان مقتصرا على المكره بالفتح لم يصح ان يكون له ولاية
تضمين المكره بالكسر او المشتري عند الهلاك مع انه بالخيار ان شاء
ضمن المكره قيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري فاشار الى انه
ذات جهتين وليس غصبا محضا والا لما نفذ اعتاق المشتري ثم قد
نفذ ولا تسليما محضا والا لم يكن للبائع حق الرجوع على المكره
بالكسر بالضمان واذا ثبت نراى انتقال الفعل من المكره بالفتح الى المكره
بالكسر ونسبته اليه امر حكمي لا حسي صرنا اليه في اتلاف النفس والمال
والجملة صفة لامر حكمي وجواب اذا قوله استقام ذلك الانتقال فيما يعقل
وجوده من المكره بكسر الراء وان لا يحس وجوده منه يعني من شرط
هذه النسبة ان يتصور الفعل من المكره بالكسر ولكن لا يوجد منه اذ
لو لم يتصور وجوده منه لم تستقم النسبة اليه ولو وجد منه حسا
كانت النسبة حقيقة لا حكمية فقلنا ان المكره بفتح الراء على الاعتاق
بما فيه الجاء اي ان المعتق حين الاكراه على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم
حتى يقتصر الاعتاق عليه لان التكلم بما يوجب العتق لا يعقل من غيره
لانه ليس بمالك للعبد فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره بالفتح

٢٥٤

التر له فيه ومعنى الاتلاف اى اتلاف ماليته هذا العبد الذى هو من
حكمه منه اى من الاعتاق ومنقول الى الذى اكرهه لانه يتصور منه الاتلاف
حسا فيمكن النسبة اليه بدون نسبة الاعتاق اليه لانه اى الاتلاف
منفصل عنه اى عن الاعتاق فى الجملة لتحققه بالقتل بدونه ومحتمل
للنقل الى المكره باصله لتصوره منه ابتداء فلذلك يرجع المكره بفتحها
عليه بقيمة العبد وهذا المذكور من الاحكام للاكراه عندنا وقال
الشافعى تصرفات المكره بالفتح قولا كالطلاق والعتاق والبيع ونحوها
يكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق وان كان بحق يصح تصرفاته حتى
لو اكره الحربى على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه بحق بخلاف الذمى
حيث لا يصح اسلامه بالاكراه لانه اكراه باطل عنده لان صحة القول بالقصد
والاختيار ليكون القول ترجمة عما فى الضمير ودليلا عليه فيبطل القول
عند عدمه اى عدم القصد والاختيار كما فى الاكراه بالاقرار فان
المتكلم يتكلم به لدفع الشر لا لبيان ما هو مراده والاكراه بالحبس الدائم
مثل الاكراه بالقتل عنده اى عند الشافعى فى بطلان القول والفعل
من المكره اصلا واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه سواء امكن

نسبته الى المكره او لم يمكن بطل اى سقط حكم الفعل عن الفاعل الجملة

الشرطية الاخيرة جزاء لاذا وتمام اى الاكراه بان يجعل عذرا يبيح

له اى للمكره بفتح الراء الفعل شرعا كالاكراه بالقتل والحبس الدائم على

اتلاف مال الغير فان امكن ان ينسب الفعل الى المكره بكسرها ينسب اليه

والا اى وان لم يمكن نسبته اليه فيبطل الفعل اصلا فاذا اكره على اتلاف

مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح آلة له فينسب الفعل

اليه ولو اكره الصائم على فساد الصوم لا يفسد صومه لان الخطر

يزول بالاكراه فالتحق الافطار بابتلاع البزاق والاكل ناسيا وقد ٢٥٦

ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار فلا يعدم الفعل لكنه ينتفي

به الرضاء سواء كان ملجيا او لا فيفسد به الاختيار اذا كان ملجيا

الى اخر ما قررناه فلا يكون له اثر في هذا التصرف واعدامه قولا

او فعلا بل وجب ترتب الحكم على فوات الرضاء وفساد الاختيار لا

عدم الاختيار والذى يقع به ختم الكتاب **باب حروف**

**المعاني** اى الحروف الدالة على المعنى وفى التوصيف بها

٢٥٧

احترازٌ عن حروف المباني وهي الحروف التسعة والعشرين ثم ان
اطلاق لفظ الحروف على المذكور في هذا الباب بطريق التغليب
لان بعضها اسماء وانما أخّر هذا الباب لانه من علم النحو الا انه لما تعلق
به بعض احكام الشرع اورده تتميماً للفائدة واليه اشار بقوله فشطر
من مسائل الفقه اى بعضها مبني عليها واكثرها اى الحروف وقوعاً
في الكلام واستعمالاً فيه حروف العطف لانها تدخل على الاسماء و
الافعال والجملة والمفرد بخلاف غيرها والاصل فيه اى العطف
الواو لان العطف لاثبات المشاركة والواو لمجرد الاشتراك فلتمحضها
فيه كانت بمنزلة المطلق بخلاف غيرها فانها دالة على معنى زائد
كانت بمنزلة المقيد والمطلق اولى بالاصالة وهي اى الواو لمطلق الجمع

7/7



عندنا من غير تعرض لمقارنة اي اجتماع كما زعم بعض اصحابنا على
قولهما ونقل عن قول مالك ولا ترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها في
الزمان كما زعموا على قول ابي حنيفة وكما زعم بعض الشافعية ونقل عنه
ايضا فهي في عطف المفردات لاشتراكهما في الحكم فقط وفي عطف
الجمل لاشتراكهما في الثبوت وعليه عامة اهل اللغة فقد ذكر ابو علي انه
مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه
وقال عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم
وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو و
اختصم خالد وبكر لان الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين وكذا
لا يدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستحيل فيه المقارنة و
هو قوله سيان عندي قيامك وقعودك والقيام والقعود لواحد
يستحيل مقارنتهما في زمان واحد وائمة الفتوى اي اهل الشرع و
الفتوى من الفتى اي الشاب القوي لانها جواب حادثة واحداث
حكم وحصول كل واحد بالقوة وانما يثبت الترتيب في قول الاجنبية
ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حتى لا يقع بها اي بهذا القول

الا طلقة واحدة فی قول ابی حنیفة خلافا لصاحبیه ویعلم منه ان عندهما
للمقارنة والا لم یقع الثلث بل یقع الاولی ویلغو ما بعدها لعدم المحل
کما فی الغیر المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فهذا نقض اشکال
علی قول الائمة الثلثة اما علی قولهما فلما ذکرنا واما علی قوله فلانه لو کان
المطلق الجمع عنده لکان ینبغی ان یقع الطلقات الثلث عنده ایضا
کما لو قال ان تزوجتها فهی طالق ثلثا ووجه الدفع ان ثبوت الترتیب عنده
ههنا لیس بموجب الواو بل الضرورة ان الطلقة الثانیة تعلقت
بالشرط بواسطة الطلقة الاولی لا بنفسه لان قوله ان نکحتها فهی
طالق جملة تامة مستغنیة عما بعدها فلم یتوقف علیه لان توقف
صدر الکلام علی ما بعده عند وجود المغیر ولم یوجد والثانیة مفتقرة
الیها لنقصانها لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شیئا فصار
الاولی واسطة فتعلقت الثانیة بعده واذا تعلقت کذلک تنزل
عند الانحلال علی الترتیب الذی نظمت فلذلک تقع الاولی و
بطل ما بعدها لعدم المحل فثبت الترتیب بهذا لا بمقتضی الواو والحاصل
ان تعلیق الاجزیة بالشرط عنده علی سبیل التعاقب حتی لو حصل

تعليقهما به بدون الواو ولكان التعاقب ثابتا بمقتضى التعليق والترتيب
في الذكر لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة فيحصل بها
التعليق وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى
فيكون تعليقها وكذا تعليق الثالثة بعد تعليقها واذا تعلقت
كذلك تنزل كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما اذ نجز
لك من المثال المذكور بخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق
بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام مغير الاوله توقف الاول
على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع
وعندهما تعلق الطلقات بالشرط بلا واسطة وبدون تعاقب فلا
محالة يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو بعينه زمان وجود الشرط
والتفريق انما هو في رتبة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب
انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وقد مال الى ترجيح قولهما
بعض العلماء وقد عرفت وجه قوله وقوته فان المعلق بالشرط المنجز
عند وجوده ولو نجز وقال انت طالق وطالق وطالق يقع الاول و

يلغو غيره فكذا ههنا وانما كان المعلق كالمنجز عند وجود الشرط لانه

قد عرفت ان تاثير التعليق في منع السبب عندنا فلم يكن السبب من حيث انه

سبب موجود قبل وجود الشرط عندنا فانا نجعل التعليق مانعا من وصول

المعلق كانت طالق في ان دخلت الدار فانت طالق الى المحل وذلك مانع

من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى المحل كبيع الحر

لا يكون سببا للملك ولما دخل التعليق على قوله انت طالق ومنعه من

وصوله الى المحل كتعليق القنديل يمنع وصوله الى الارض كان ينبغي ان يلغو

هذا القول لعدم وصوله الى المحل الان وصوله مرجو بوجود الشرط و

لولا التعليق فجعل كلاما صحيحا صالحا لصيرورته سببا فاذا ارتفع

التعليق بوجود الشرط صار الكلام منجزا في هذه الحالة لارتفاع المانع

من الوصول واذا ثبت انه بمنزلة المنجز يراعى للوقوع وجود المحل عند

وجود الشرط فيقع الطلاق الاول ويلغو غيره فان قيل اذا قال لامرأته

ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فوجد الشرط تطلق امرأته

ولو نجز في هذه الحالة لا يقع الطلاق فكيف يكون المعلق بمنزلة

المنجز قلنا ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية

٢٦١

التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل يوجد عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت وقال في الهداية ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت الدار وقعت عليها واحدة عند ابي حنيفة وقالا يقع ثنتان لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فيتعلقن جملة كما اذا نص على الثلث او اخر الشرط وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب وعلى اعتبار الثاني لا يقع الا واحدة كما اذا نجز هذا اللفظ فلا يقع زائدة على الواحدة بالشك انتهى وتوضيحه ان معنى الجمع المطلق وان كان لا يتعرض للترتيب والقران بحسب الوضع لكن ذلك الجمع لا يخلو عن احد هذين الامرين في الوقوع وعلى اعتبار ان يكون مرتبا في الوقوع لا يقع الا واحدة فلا يقع الثانية بالشك وهذا الكلام يجري في قوله ان تزوجتها فهي طالق وطالق وطالق هذا نهاية تحقيق المقام وبه يندفع الشبهة الموردة فيه وفي قول المولى عتقت هذه وهذه وقد زوجها الفضولي برضاهما في عقدة او عقدتين من رجل انما بطل نكاح الثانية مع انه لو قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما فلو كان الواو للجمع المطلق

٢٦٣

لم يبطل نكاح الثانية كما في هذه الصورة فعلم انها للترتيب وهذا هو
تقرير الاشكال على الاصل المذكور وتقرير الدفع انه لم يبطل نكاح الثانية
بمقتضى الواو بل لان صدر الكلام لا يتوقف على اخره اذا لم يكن في
اخره ما يغير اوله اى اول الكلام وههنا كذلك لان عتق الثانية لو
ثبت وصح نكاحها لا يغير نكاح الاولى فيعتق الاولى قبل التكلم بالثانية
وعتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية اى يبطل كون الثانية
محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا يبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة
حال توقف نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج
حرة بطل نكاح الامة اصلا فبطل النكاح الثاني اى نكاح الثانية قبل
التكلم بعتقها فعلم انه لم يبطل نكاح الثانية بمقتضى الواو وانما بطل
بناء على اصل اخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن
في اخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره فاندفع
الاشكال وهذا بخلاف ما اذا زوج رجل اى الرجل الفضولي الاختين
في عقدتين فقال الرجل اجزت هذه وهذه حيث بطلا اى
النكاحان جميعا كما لو قال اجزتهما لان صدر الكلام وهو قوله اجزت

هذه وتصح لجواز النكاح الاولى فاذا اتصل به اى بصدر الكلام اخره
الى اخر الكلام وهو قوله وهذه سلب الجواز عنه اى عن الصدر لانه
لو لم ينضم نكاح الثانية الى نكاح الاولى صح نكاح الاولى واذا انضم
اليها يبطل للزوم الجمع بين الاختين نكاحا فكان اخر الكلام ههنا
مغير الاوله لان الاول للجواز والاخر لابطاله فصار اخره في حق
اوله بمنزلة الشرط والاستثناء في انه يغير الاخر الاول فيتوقف الاول
على الاخر وانما قال في العقدتين لانه لو زوجهما في عقدة واحدة بطل
النكاح ولا ينفذ بوجه بخلاف ما اذا زوجهما في عقدتين فانه يجوز
نكاح الاولى ويبطل نكاح الثانية بوجه وهو ما اذا اجازهما بكلامين
منفصلين بان قال اجزت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى اجزت هذه
وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة اى مشاركة
المبتدء الثاني في الخبر اى خبر المبتدء الاول وذلك مثل قوله هذه طالق
ثلثا وهذه طالق فان الجملة الثانية كاملة بخبرها وهو قوله طالق
فلا يكون قوله وهذه مشاركا لقوله هذه في الطلقات الثلث بل ان
المرءة الثانية تطلق طلقة واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت واجبة

لافتقار الكلام الثاني وهو المعطوف الى الشركة وذلك الافتقار انما
يكون اذا كان الكلام الثاني ناقصا في الافادة فان قوله وهذه
في قوله هذه طالق وهذه لايفيد معنى بدون قوله طالق فاذا
كان الكلام الثاني كاملا يفيد المعنى بنفسه فقد ذهب دليل الشركة
وهو الافتقار وهذا اي لان ثبوت الشركة لاجل الافتقار قلنا
ان الجملة الناقصة اي غير مفيدة لما اراده المتكلم بنفسها تشارك
الجملة الاولى فيما تتم به الجملة الاولى بعينه اي لا يجعل كانه اعيد
مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا ضرورة حتى
قلنا ان في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الطلاق
الثاني يتعلق بذلك الشرط المذكور بعينه ولا يقتضي الثاني الاستبداد
اي الاستقلال به اي بذلك الشرط كانه اي كان المتكلم اعاده اي
الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت
بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق و
طالق كان على ماذكرنا يمينا واحدا حتى لا يقع الا طلقة واحدة

+ وسيه عدم كون الشرط كالمعاد ١٢

ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وانما يصار اليه اى الى الاستبداد

فى قوله جاءنى زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة فى مجئ واحد لا
يتصور فيختص الثانى بمجئ على حدة اعلم ان الجمل المتعاطفة
بالواو ان وقعت فى موضع الخبر او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو
يفيد الجمع بينهما فى ذلك التعليق والا فالواو يفيد الجمع بينهما
فى حصول مضمونهما اذ بدونها يحتمل الرجوع عن الاول واما
الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى فى الثانية او
بالعكس فمفوضة الى القرائن وهذه الواو واو العطف وعند بعض
هذه الواو يسمى واو الابتداء وواو النظم قال الامام فخر الاسلام
وهذا فضل من الكلام بل هى واو العطف كما هو اصلها وقد
يستعار الواو للحال واشار الى المعنى المجوز للاستعارة بقوله
بمعنى الجمع ايضا اى الواو للجمع المطلق فالاجتماع الذى بين الحال
وبين ذى الحال من مجوزات الاستعارة والباء فى قوله بمعنى الجمع
للسببية اى يستعار الواو للحال بسبب وجود معنى الجمعية بينهما

ايضا لان الحال يجامع ذى الحال قال الله تعالى اذا جاؤها وفتحت

ابوابها اي ابوابها مفتوحة فاذا اجتمع الحال وذو الحال يناسب معنى
الواو لانها لمطلق الجمع فاشتركا في صفة الجمعية لان مطلق
الجمع يوجد في الاجتماع وقالوا في قول الرجل لعبده اد الي الفا
وانت حر وفي قوله للحربي انزل وانت امن ان الواو للحال حتى لا
يعتق العبد ما لم يؤد ولا يأمن الحربي ما لم ينزل لانه جعل
الحرية والامان حال الاداء والنزول فان غرض المتكلم من هذا
الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال بل حين الاداء والنزول
فيكون معناه اد الي الفا مقدرا للحرية وانزل مقدرا للامان في
حال الاداء والنزول فكانا حالين مقدرتين ويقال ان الجملة الحالية
قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا لتصير حرا لان الحال وصف
والوصف لا يتقدم الموصوف وينتقض هذا الوجه بقوله تعالى
حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها فانه قد نقل ان ابواب الجنة مفتوحة
قبل وصول اهلها اليها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب

٢٦٧

حاشية

بخلاف ابواب جهنم فانها لا تفتح الا عند الوصول وهذا عناية من الله تعالى
ولا يحسن حملها على العطف لكمال الانقطاع بين الجملتين في اما الفاء فانها
للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة ولهذا اي
لان موجبها ما ذكر قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق ان الشرط ان تدخل الدار الثانية بعد الدخول في الاولى من غير
تراخ اي من غير ان تشتغل بعمل اخر وتاخر الدخول من غير اشتغال حتى لو
دخلت الثانية اولا او اخرت الدخول فيها لا تطلق لعدم وجود الشرط وقد
تدخل الفاء على العلل وان كان الاصل دخولها على الاحكام دون العلل لاستحالة
تاخيرها عن الحكم لكن اذا كان ذلك المذكور من العلل مما يدوم وجودها
فانها في حالة الدوام تكون متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصير الفاء
بمعنى التراخي اي تراخي العلة عن الحكم بهذا الاعتبار يقال لمن هو في يد
ظالم مثلا ابشر فقد اتاك الغوث فان اتيان الغوث علة الابشار
لكنه يبقى بعد البشارة فيصح دخول الفاء عليها ويسمى هذه الفاء فاء
التعليل ولهذا اي لان الفاء قد تدخل على العلل الدائمة قلنا فيمن قال
لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال اللام للوقت اي يعتق في الحال

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۶۸

حاشیہ ۵ ولما اراد ان یشیر الی دفع ما یرد من ان [illegible] حاشیہ ۶ قوله الوصل [illegible] بین الفاء وبین [illegible] بالفاء دلالة [illegible] الی جواز الامرین [illegible] اشارة الی [illegible] والسنة اعلم [illegible] البیان بین [illegible] الحروف [illegible] بان الفاء [illegible] من الحروف [illegible] جواب [illegible]

حاشیہ ۱۰ قوله دون الفعل اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقیب والمعلول یعقب العلة وانما تدخل على العلة لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة یكون علة غائیة للعلة فیصیر العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خیر الزاد التقوى ونظائره كثیرة ۱۲ توضیح

حاشیہ ۱۱ الا انها تدخل على العلة على خلاف الاصل بشرط ان یكون لها دوام آه ۱۲ غایة

حاشیہ ۱۲ قوله وذلك آه استدراك من قوله وقد تدخل الفاء على العلل بانه یعلم منه ان دخولها على جنس العلل جائز والامر لیس كذلك ۱۲ صاحبزاده

حاشیہ ۱۳ قوله المذكور [illegible]

حاشیہ ۷ قوله ای من غیر ان آه [illegible] زیادة [illegible] من المحققیة [illegible]

حاشیہ ۸ اشارة الی الاعتراض [illegible] بیان المعنی [illegible]

حاشیہ ۹ [illegible] قوله [illegible]

۲۶۹

[illegible]

اداه اولا فيصير معناه اد الى الف الا انك حر وانما يصح دخول الفاء
عليه لان العتق دائم فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولو جعل
الاداء علة وحملت الفاء على حقيقتها لاحتيج الى حذف بان يقال ان
اديت الى الفا فانت حر وهو خلاف الاصل ودخول الفاء على العلل
وان كان خلاف الاصل ايضا الا انه لا يخرج عن حمل بحقيقتها لان العلة
لما كانت دائمة يحصل الترتيب الذي هو مدلولها فكان اولى من الاضمار
واما ثم للعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف و
المعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما ثم عند ابي حنيفة التراخي
على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا كانه اي الكلام
الذي دخل عليه كلمة ثم مستانف اي كان القائل سكت عن الكلام
الاول ثم استانف كلاما آخر حكما اي من حيث الحكم لا من حيث الحقيقة
لعدم القطع حقيقة وانما قال به قولا بكمال التراخي اذ هذه الكلمة
موضوعة للتراخي المطلق فينصرف الى الكامل منه وذلك بان يكون
التراخي في التكلم والوجود جميعا اذ لو كان في الوجود دون التكلم
لكان ثابتا من وجه دون وجه وعند صاحبيه التراخي في الوجود

دون التكلم اي يوجد بعد لو لم يتراخيا كما في بعد لا في التكلم لا تصال
ظاهر ابانه الاختلاف فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت
طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فانه قال ابو حنيفة يقع الاول
في الحال وتبين به ويلغو ما بعده لان القائل كانه سكت على الاول
ثم استانف فلا يتوقف الاول على الاخر المغير لفوات شرط التوقف
وهو الاتصال فتبين به هذا اذا اخر الشرط واما اذا قدم تعلق
الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في الحال و
لغي الثالث هذا في غير المدخول بها اما في المدخول بها فانه يتعلق
بالشرط ما يليه قدم الشرط او اخر ووقع الباقي في الحال فهذه اربعة
وجوه للمسئلة وقالا يتعلقن اي الطلقات الثلث بالشرط جملة
في الوجوه الاربعة وتنزلن عند وجود الشرط على الترتيب
لان كونها للعطف يقتضي تعلق الكل بالشرط وكونها للتراخي
يقتضي الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان
كانت غير مدخول بها تطلق بواحدة ويلغو الباقي لفوات المحل
وقد تستعار كلمة ثم بمعنى الواو حين تعذر العمل بحقيقتها

حاشية

لا اتصال بينهما لان ثم يتضمن الجمع والتراخي فاذا انتفى التراخي بقي
الجمع وهو معنى الواو قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان
من الذين امنوا لتعذر العمل بحقيقته ثم ان الايمان هو اصل الاعمال
المقدم عليها وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام
المذكورين في الاية معتبرين قبله وقد فسرت الاية بوجوه
اخر واما بل فموضوع لاثبات ما بعده اي بعد بل والاعراض
عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو يعني ان كلمة بل موضوعة
للاضراب عن الاول منفيا كان او مثبتا والاثبات للثاني على
سبيل تدارك الغلط فاذا قلنا جاءني زيد بل عمرو فنقصد الاخبار
بمجيء زيد ولا ثم تبين لك الغلط في ذلك فتنصرف عنه الى مجيء عمرو
وهذا في الاثبات واما في النفي نحو ما جاءني زيد بل عمرو فيحتمل امرين
احدهما ان يكون التقدير ما جاءني بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون
المعنى ما جاءني عمرو وظاهر كلام المتن محمول على هذا الاحتمال وقالوا
الائمة الثلث جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها اذا دخلت
الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين انه وقع الثلث اذا دخلت الدار

لانه قصد الاضراب والرجوع عن تعليق الواحدة الى تعليق

الثنتين والاضراب عن صدر الكلام انما يصح اذا كان محتملا

للرد والرجوع فلا يصح الرجوع لكن تعليق الثنتين يصح لانه في

وسعه لبقاء المحل بالتعليق الاول فصار كانه حلف بيمينين بان قال

لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال ان دخلت الدار

فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة يقع الثلث بخلاف العطف

بالواو عند ابيحنيفة رح حيث لم تقع الا واحدة في ان دخلت الدار

فانت طالق واحدة وثنتين لانها لم توضع للاستدراك بل لمجرد

العطف فيقتضي تقرير الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير

الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة الاول فيثبت الترتيب كما مر

بيانه لانه دليل لقولهم انه يقع الثلث لما كان لفظ بل لابطال الاول

فيه اشارة الى ان معنى الاعراض عن الاول في بل هو الابطال وقيل

معناه هو السكوت عنه واقامة الثاني وهو مدخول بل مقامه كان

من قضيته اي قضية لفظ بل اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة ابطال

المعطوف عليه وقيام المعطوف مقامه فلذا قال لكن بشرط ابطال

٢٧٣

8/8

الاول حتى لو لم يبطل الاول كان اتصاله بواسطة وليس في وسعه اي
القائل ذلك اي الابطال وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني
به اي بالشرط بغير واسطة لبقاء المحل فيبقى التعليق الاول على حاله و
يتحقق تعليق آخر ايضا فيصير الكلام بمنزلة الحلف بيمينين كما علمت
فيثبت ما في وسعه وهو افراد الثاني بالشرط وبطل ابطال ما ليس في وسعه
فتقع الثلث كما اوضحناه لك واما لكن فللاستدراك اي التدارك
لرفع الايهام الناشي من الكلام السابق بعد النفي اي لا يستدرك بلكن
الا بعد النفي بخلاف بل فانه يستدرك بها بعد النفي والاثبات هذا في
عطف المفرد على المفرد واما في عطف الجمل فيجوز وقوعها بعد الايجاب
ايضا كقولك ما جاءني زيد لكن عمرو فانه لما كان للمتوهم ان يتوهم عدم
مجيء عمرو ايضا لما بينهما من المخالطة والملابسة استدرك به غير ان
العطف استثناء منقطع

٢٧٤

من قوله وضع للاستدراك بعد النفي اي الا ان العطف به
بلفظ لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام وانتظامه بان يكون
متصلا بعضه ببعض ولا يكون فيه تناقض فاذا فات احد المعنيين
لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا
فاذا اتسق الكلام كالمقر له اي كاتساق كلام المقر له بالعبد يقول
اي حال كون المقر له قائلا بهذا القول وهو ما كان لي قط لكنه اي العبد
لفلان اخر صورة المسئلة ان رجلا في يده عبد فاقر به لانسان
فقال المقر له ذلك الكلام المتسق تعلق النفي بالاثبات هذه الجملة
جواب لاذا ومعناه انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه
مطلقا حتى استحقه اي العبد المقر له الثاني وهو الذي كني عنه
بفلان والا اي وان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين
فهو مستانف على صيغة اسم الفاعل اي فالمتكلم مستانف بلكن
او على صيغة المفعول اي فالكلام مستانف كالحرة العاقلة البالغة
المزوجة التي زوجها الفضولي من رجل بمائة مثلا فاذا بلغها الخبر

٢٧٥

+ جواب سوال وهو ان المراد بالاثبات الذي تعلق به النفي لا يخلو اما ان يكون مدخول لكن

٢٧٦

تقول لا اجيزه اى النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه اى الشان
ينفسخ العقد بهذا القول لانه نفى فعل واثباته بعينه فلم يتسق الكلام
بفوات احد المعنيين واعلم ان قوله تقول لا اجيزه النكاح لكن اجيزه
بمائة وخمسين يدل على اطلاق النكاح ووجه عدم الاتساق
انها رفعت اصل النكاح فلا معنى لاثباته بمائة وخمسين وانما يكون
متسقا لو قالت لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين ليكون
التدارك فى قدر المهر لا فى اصل النكاح صرح بذلك فى جامع
قاضيخان وهو الموافق لما تقرر من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد
بمعنى انه يفيد نفى القيد لا رفع اصل الحكم وذكر فى الشرح اذا زوج
الفضولى الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها الخبر
فقالت لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا
فسخا للنكاح وجعل لكن لاستيناف الكلام لان الكلام غير متسق
لانه نفى فعل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفى فاذا سبق
النفى لا يمكن تداركه بعده بالاثبات ولا يمكن ان تجعل الاجازة
ههنا متقدمة على النفى كما جعل الاقرار كذلك فى المسئلة الاولى

لعدم الفائدة فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا ينفذ بقولها
اجزه بمائة وخمسين فينفسخ بالنفي المتأخر انتهى وحاصله ان
النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل
لم يبق شئ حتى ينعقد بمائة وخمسين وفيه نظر لانه نكاح مقيد
وابطال القيد الذي هو الوصف ليس بابطال المقيد الذي هو الاصل
ولا نسلم انه غير متسق وما قال من انه نفي فعل واثباته بعينه ممنوع
بل هو نفي مقيد واثبات مقيد بقيد اخر واما او فتدخل بين اسمين
او بين فعلين فيتناول احد المذكورين فان قلت قد تدخل
بين الاكثر من الاثنين قلنا الاسمان والفعلان عبارتان عن
المعطوف والمعطوف عليه وهما اثنان البتة فان دخلت في الخبر
افضت الى الشك لانها وضعت للشك كما ذهب اليه جماعة وان
دخلت في الابتداء والانشاء اوجبت التخيير ولم يوجب الشك
لعدم تصور الشك فيه لانه لاثبات حكم ابتداء فاوجب التخيير
ولهذا اي لكون او لاحد الشيئين والشك والتخيير يثبتان
بمحل الكلام قلنا فيمن قال مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا انه

اى هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر لانه في وضعه الاصلي خبر
وقد نقل الى احداث التحرير شرعا مثل بعت واشتريت في قول
المتعاقدين اوجبت التخيير لانه انشاء حتى كان له ان يختار عتق
ايهما شاء بان يبين العتق في احدهما على احتمال انه اى الاختيار
بيان اى هذا الكلام من حيث انه خبر يوجب البيان اى الاظهار
لا التخيير ليكون عملا بهما حتى جعل البيان انشاء من وجه اظهارا
من وجه فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار
في غيره اى ان التعيين في احدهما جعل انشاء من وجه حتى شرط
قيام المحل حالة البيان حتى لو مات احدهما لا يمكن تعين الميت
للعتق لان قيامه شرط لانشاء العتق واظهارا من وجه حتى يجبر
على البيان ولو كان انشاء من كل وجه لما كان مجبورا عليه لان المرء لا
يجبر على انشاء العتق وقد تستعار هذه اى كلمة او للعموم بقرينة
مثل استعمالها في موضع النفي وموضع الاباحة فتوجب عموم الافراد

فى موضع النفى لانها لاحد المذكورين غير معين وانتفاؤه يستلزم انتفاء المجموع ان كان خبرا وكذا الانتهاء عنه يستلزم الانتهاء عن المجموع ان كان نهيا ويوجب عموم الاجتماع فى موضع الاباحة لانه لما اطلق له المجالسة مثلا فى قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير معين غير مقصود ثبت العموم ضرورة وذلك لان الاباحة اطلاق ورفع قيد ومانع وعند ارتفاع يثبت العموم كما لو اذن لعبده فى نوع يصير ماذونا فى الانواع لان الاذن رفع للقيد ولهذا اى لانها توجب عموم الافراد فى النفى وعموم الاجتماع فى الاباحة لو حلف لا يتكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما بخلاف الواو فانه ما لم يتكلمهما لا يحنث لانها للشركة والجمع دون الافراد لان او فى حيز النفى يفيد عموم الافراد

واعلم ان تمسك المعتزلة

على مذهبهم بقوله يوم يأتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا ووجه التمسك به
معان او في سياق النفي يفيد العموم فيفيد ان عدم النفع للنفس التي
لم يكن منها الايمان ولا كسب الخيرات لانه اذا انتفى الايمان انتفى
الكسب فيه فيكون ذكره لغوا فوجب حمل او ههنا على التسوية بين
النفس التي لم تؤمن قبل ذلك اليوم والتي امنت ولم تكسب خيرا و
الحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر باو ثم
سلط عليه النفي مثل لم تكن امنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر
على نفي امر اخر كما تقول لم تكن امنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر
الاول للزوم التكرار فتعين الثاني فقوله او كسبت عطف على امنت
في الظم واما في التحقيق فعطف لم تكن المحذوف في او كسبت على لم
تكن امنت اي لم تكن امنت او لم تكن كسبت وما اجاب عنه القاضي
البيضاوي في تفسيره بانه مختص بذلك اليوم فهو مخالف للمذهبين
وكذا حمل او على العموم لما مر من التقييد بل وجه الدفع ما نقول والله اعلم
بمراده ان المراد انه لا ينفع في ذلك اليوم احداث من يؤمن قبل اصلا

## حواشی متعلقہ صفحہ ۲۸۰

۱۰ قولہ تعیین الثانی نافع وہذا ہو المخالف التفسیر بانتفاع ان کلام العلامة صریح فی ان الایراد للعلامة وبیّن شرح الکشاف فان کلامہ ناطق بان الواجب الکشاف ان اوقع الا ینبغی سیاق النفی ینبغی ان یحمل علی ان النفی الا ان الفرینة دی لا ورد الکلام دلت علی الایراد یفید عموم سلب کلامہ فی شرح الکشاف صریح فی انہ ان المراد نفی العموم ان سیاق النفی یفید بل وجہت الی التوجیہ ان او فیہا لیست نفی العموم الا اصیل یرجع الی القرینة المحل النفع فیفید نفی العموم کما سیجی علیہ ۱۱ قولہ بانا ارادہ حیث بیان ویدل علیہ ۱۲ توضیح الام

۱۲ یعنی ان الاعمال لیست بجزء من الایمان مطلقا فی ذلک الیوم او غیرہ فالقول بان الاعمال جزء من الایمان فی ذلک الیوم لا فی غیرہ یکون مخالفا للمذہبین ۱۲ عبد الرحمہ اللہ عفی عنہ ۱۳ ای الاجماع المرکب والقول المخالف عن الاجماع المرکب باطل ۱۲ صاحبزادہ صاحب ۱۴ قولہ حمل وعلی آہ یعنی لا نسلم ان اوجمعوا علی التسویة بل یجوز ان یحمل علی العموم لو وقعا فی موضع النفی ۱۲ ملا جوہر ۱۵ قولہ لا مرآہ وجہ نفی الفرق حمل و علی العموم بیانہ ان او فی موضع النفی انما یفید العموم اذا کان عطف المفرد علی المفرد واما فی عطف الجملة علی الجملة فلا و ہذا منہ

۱۶ یعنی ان ہذا الوقت مخصوص لا ینفع فیہ الایمان المجرد عن العمل کما ہو المعتزلة و لعموم ۔ تخصیص ہذا الحکم بذلک الیوم ابتداء السنة ۔ العمل و لا یلزم منہ عدم النفع بالآخرة ۱۲ محشی ۱۷ ای عدم الانتفاع بالایمان الذی لم یکسب فیہ خیرا للنفس مخصوص آہ ۱۲ حاشیہ ۱۸ لا فی حالة الحیوة فلم یکن الاعمال جزءا من الایمان ۱۲ صاحبزادہ ۱۹ قولہ مخالف لمذہبین لان المعتزلی یقول بشمول الایمان یعنی ان الاعمال جزء من الایمان مطلقا فی ذلک الیوم او غیرہ واہل السنة قائلون بان شمول العدم ۱۲

۲۰ قال ان بعض التفسیر آہ ولا یخفی ان یکون ۔ ۱۲ حسن ۱۲ قولہ بل وجہ النفع آہ دفع عن العمل الصالح الکلام مع من الایمان المجرد بانہ بان الایمان ینفع وایات والاحادیث شاہدة بہ وبعض الی التاویل و الالفاظ الآیات والاحادیث والنصوص والنصوص وجہت الی التاویل انہ تعالی المنجاة من عذاب النعیم وانہ یمکن ان یعرف الآیة انما ینفع لا مع الملائکة علیہ التعذیب بل و باعتبار العمل فالعمل قبل اعتبار ذاتہ اذ الموجود من قبل ان یعتبر العمل اعتبار الایمان باعتبار غیر التعریف والا باعتبار الایمان نفع الکلام من جہة ۱۲ عصام الدین ۱۲ سیالکوتی فتامل ۱۲ سنبلی و

[illegible]

او من ولم يكسب في ايمانها شيئا من الخير وليس هذا الا المنافق الذي
آمن ولم يكسب في ايمانه خيرا اذ لو حمل على مرتكب الكبيرة فهو وان ضل
ولحبط بارتكابها ما عمل من الخير لكن لا يصدق عليه انه لم يكسب خيرا في
الايمان وانما يصدق هذا على المنافق فيكون في الآية بيان حال
الكافر المجاهر والمنافق ويؤيد هذا ما في المدارك ولو قال لا اكلم احدا
الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر
اباحة فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم
الاجتماع فكان له ان يكلمهما وقد تجعل كلمة او بمعنى حتى اذا وقع
بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد
ليكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها
نحو قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار فانه ليس المراد
ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية وهي دخول الدار الثانية
كما لو قال لالزمنك حتى تعطيني حقي والمناسبة بينهما ان او لاحد
المذكورين وتعيين كل واحد منهما بالخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان
الوصول الى الغاية قاطع للفعل المغيا حتى لو دخل الدار الاولى يحنث و

لو دخل الدار الاخرى قبل دخول الاولى بر في يمينه وانتهت اليمين
بانتهاء المحلوف عليه وانما تحمل كلمة او على معنى حتى لانه تعذر
العطف لاختلاف الكلامين من اجل نفي في احدهما واثبات في
الآخر وفيه نظر اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس
حتى لو قال او ادخل بالرفع كان عطفا اما على المنفي نفسه وعليه مع
حرف النفي وكلاهما صحيح محتمل عند النحاة فالمراد بالتعذر عدم
الحسن والغاية صالحة لان يحمل عليها الكلام لان اول الكلام
حظر وتحريم ممتد فيجوز ان يقصد انقطاعه بهذه الغاية ولذلك
المذكور وجب العمل بمجازه واما حتى فللغاية اي للدلالة على ان
ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزء منه او غيره وهذا اذا كان
ما قبلها امرا ممتدا وما بعدها صالحا للانتهاء له وهذا المعنى حقيقة
لا يتجاوز عنه الا بدليل

والاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها عند الاطلاق وهي قد تكون عاطفة

تتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية وفي الجميع معنى الغاية و

في العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها

وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف بحسب اعتبار

المتكلم لا بحسب الوجود وهذا اي لان حتى للغاية قال محمد في الزيادات فيمن قال

لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح انه يحنث ان قلع اي امتنع عن الضرب

قبل تحقق الغاية وهو الصياح لان حتى التي للغاية يفيد توقف وجود البر

على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية والضرب يحتمل الامتداد بتجدد

الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فان المراد بصلاح الانتهاء ان

يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر

وانقطاعه اليه والصياح بالنسبة الى الضرب كذلك فيكون كلمة حتى

فيه للغاية واستعير للمجازات بمعنى لام كي فيما اذا لم يحتمل الصدر الامتداد

والاخر الانتهاء ويكون الصدر صالحا لان يكون سببا للفعل الذي بعد حتى

حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء و

مسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا ومن ههنا يعلم ان

٢٨٤

[illegible]

**حواشی متعلقه صفحه ٢٨٤**

... اي تشاؤوا فان ... النسخ من دخول بيتنا الغير مجمل
الاستداد والاستيدان يصح منتهى له وجعل
والا ان الفعل منصوب باضمار ان فهي ... ظاهر اللفظ وصورة الكلام
قوله حتى ... اي تقيد كون ما بعدها جزاء لما قبلها
كون ما قبلها سببا لحصول ما بعدها ... يعني اللام السببية
قوله يعني لام كي ... لا اختلاف بين كي و
لان كي من العوامل الناصبة وانما الفعل و
من العوامل الجارة للاسم ...
مشابهة ولا استعارة

[illegible]

... ولاكما بالمعطوف
... عليه السلام ... وسط كما في قوله ...
قوله عليه الرحمة ١٢ ... الى الغاية ...
... جواب سؤال ... الاستداد ... عرض ...
... حاشية ... فان القتال يحتمل الامتداد
تعالى حتى يعطوا الجزية ...

[illegible]

حتی فی قوله تعالیٰ حتی یاتیک الیقین لیست بمعنیٰ کی بل بمعنی الغایۃ
لان ما قبلها ممتد وما بعدها صالح للانتهاء الیه وهی انما تکون بمعنیٰ
کی اذا لم تکن کذلک کما عرفت وهذا احتاج العلماء فی دفع شبهۃ
الملاحدۃ الی القول بان الیقین بمعنی المتیقن به اعنی الموت ولکن
التحقیق ان الموت من معانی الیقین لغۃ کما فی القاموس وبالجملۃ
فمن اجاب عن شبهتهم بان حتی ههنا بمعنیٰ کی فقد بعد ولم یطلع
علی شرط استعمالها فیه کما فی قوله ان لم اٰتک غدا حتی تغدی فی
معی فعبدک حر حتی اذا اتاه فلم یغده لم یحنث فان حتی ههنا
للسببیۃ والمجازات لان الاحسان وهو التغدیۃ من المزور لا
یصلح منتهی للاتیان ای اتیان الزائر بل هو سبب لزیادۃ الاتیان
واعلم ان الامتداد وعدمه قد یعتبر فی النفی کما فی قوله تعالیٰ یایها
الذین اٰمنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا فانه جعل
غایۃ لعدم الدخول وقد یعتبر فی نفس الفعل حتی یکون النفی مسلطا
علی الفعل المغیا بالغایۃ کما فی هذه الامثلۃ فان الیمین ههنا للحمل
دون المنع والتعویل علی القرائن هذا فی الفعلان من فاعلین



حاشیہ مولانا صاحبزادہ

287

فان كان الفعلان الواقعان قبل حتى وبعدها صادرين من فاعل
واحد كقوله ان لم آتك حتى تغدى عندك تعلق البر بهما وحتى
حرف عطف لتعذر الغاية لما مر وتعذر السببية لان فعله
اى الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى
لمكافاة نفسه فحمل على العطف بحرف الفاء لان الغاية يجانس
التعقيب فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر
والا فلا حتى لو لم يأت او اتى وتغدى متراخيا حنث هذا ظاهر
كلامه وكلام فخر الاسلام وذكر فى نسخ الزيادات وشروحها ان
الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء
كان على التراخى وبدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا
فى جميع العمر ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكره ان وقته
واليه اشار الشيخ المحقق بقوله فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى
ثم بقى ههنا شئ وهو ان تحقق الجزئية الواجبة فى معنى الغاية للعطف
مشكل ههنا ومن ذلك اى من باب حرف المعانى حروف الجر

فالباء للالصاق وهذا اي لانها للالصاق وهو يقتضي ملصقاو
ملصقابه قلنا في قوله ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع
على الصدق فاذا اخبر كاذبا لايحنث لانه اذا قال ان اخبرتني
بقدوم زيد كان معناه ان الصقت الاخبار بالقدوم او ان اخبرتني
اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقه بالقدوم لا يتصور قبل وجوده
لانه فعل حسي فكان شرط الحنث الاخبار بطريق الصدق وعلى
للالزام اي كلمة على وضعت للاستعلاء وهي في قوله على الف درهم
للالزام لان الدين يستعلي من يلزمه وقد تستعمل تلك الكلمة للشرط
اي تستعمل في معنى مفهوم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها قال
الله تعالى وتبارك يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط
عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه
على كذا لانه مؤدي الى معنى الشرط وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة
عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط

غاية التحقيق

ولذا قال ههنا تستعمل في الشرط وقال فيما بعد وتستعار بمعنى الباء
في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح بان قال بعتك على الف لان الالصاق الذي هو مدلول
الباء يناسب اللزوم الذي هو مدلول كلمة على اي لما تعذر العمل
بحقيقتها تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العوض في
هذه التصرفات لازم واللزوم يناسب الالصاق ولا يحمل على الشرط
لانها لا يحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار واعلم ان النكاح
وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكن الحق بها من حيث انه
لا يحتمل التعليق بالشرط كالبيع والاجارة واحترز بقوله المحضة
عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق على مال فانها اذا قالت
طلقني ثلثا على الف تحمل على الشرط عنده حتى لو طلقها واحدة لا
يلزمها شيء وعندهما تحمل على معنى الباء ومن للتبعيض عند البعض
من الفقهاء لكثرة الاستعمال فيه ولهذا اي لكونها للتبعيض قال

بوحنيفة رحمه الله فيمن قال اعتق من عبيدي من شئت عتقه كان له
ان يعتقهم الا واحدا لاقتضاء من الموصول الشمول ومن الصلة
التبعيض فينقص من الكل واحد ليكون العمل بهما وعندهما له ان
يعتقهم جميعا لان من للتبيين بقرينة من الموصول بخلاف قوله
من شاء اي من العبيد لانه اي المولى وصفه اي بعض العبيد بصفة
عامة وهي من شاء فاسقط اي عموم الصفة الخصوص اي التبعيض
الذي هو مدلول كلمة من على ما عرف من ان النكرة الموصوفة
بصفة عامة تعم لا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف
بها فيقال عمرو المضروب كذا كما يقال زيد الضارب كذا فالموصول
صار موصوفا بالمفعولية ثمه كما صار موصوفا بالفاعلية ههنا
فصار عاما بعموم الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى قائم
بالموصوف وذلك المعنى انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب
قائم بالضارب لا بالمضروب وانما للمفعول تعلق بذلك
المعنى باعتبار التاثير فلا يؤثر ذلك في العموم وتحقيقه ان فهم
المفعول عند نسبة الفعل الى الفاعل بطريق الضرورة لان التاثير

بالضرب مثلا يقتضى تحقق المضروب وثبوت صفة المضروبية له
فيكون ثابتا ضرورة والامر الضروري يثبت بقدر الضرورة فلا تعم
على ان المفعول فيما قبل هو العتق فتامل والى لانتهاء الغاية اى
يدخل الى فى الغاية التى ينتهى بها صدر الكلام والمراد بالغاية المسافة
استعمالا للجزء فى الكل وللمجاورة فى المجاور اذ الابتداء والانتهاء
يوجدان فيها لا فى الغاية التى هى النهاية وفى للظرفية بين حذفه و
اثباته فى ظروف الزمان عند ابى حنيفة وعندهما سواء فقوله
ان صمت الدهر فكذا وقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع
العمر لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل
فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه

٢٩١

تكملة

الا بدليل و قوله ان صمت في الدهر واقع على صوم ساعة حتى لو
نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعدما شرع فيه حنث لان الظرف قد
يكون اوسع من المظروف وتستعار للمقارنة نحو انت طالق في
دخولك الدار اي مقارنة به فلم تطلق قبله ووجه الاستعارة ان
بين المظروف والظرف مقارنة فتحققت المناسبة بين المقارنة
والظرفية ومن ذلك اي من حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته
وتسميتها حروفا باعتبار ان اصل فيها وهي حرف كما قال و
حرف ان هو الاصل في هذا الباب اي في باب الشرط لانه اختص ٢٩٢
بخلاف غيره فانه يستعمل في معان اخر نحو واذا يصلح للوقت والشرط
على السواء فهو مشترك بينهما هذا عند الكوفيين ومعنى الشرط
تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى فقط
اي من غير ارتباط ظرفية ونحوها كعموم الاوقات والاحوال
ومعنى الوقت في اذا انها تستعمل في وقت حصول مضمون
ما اضيفت اليه فلا يكون الفعل مجزوما به واذا
استعمل للشرط يكون الفعل مجزوما به ولم يتوقف فيه

معنى الوقت عندهم وهو قول ابي حـ وعند البصريين وهو قولهما ـه

اي كلمة اذا للوقت اي حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى

الاستقبال واعلم انها تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق

ويجازى بها اي تستعمل استعمال كلمة المجازات من غير سقوط الوقت

اي معنى الظرفية عنها فانها اي كلمة متى للوقت لا

يسقط معنى الظرفية والوقت عنها بحال والمجازاة بها اي بكلمة متى

لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة باذا غير لازمة بل هي اي

المجازاة في حيز الجواز فاذا ومع ذلك لم يسقط معنى الوقت عن متى في

المجازات فاولى ان لا يسقط عن اذا فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت

طالق لا يقع الطلاق عندهما كما اذا قال ان لم اطلقك فانت طالق وقالا لا

يقع او لما فرغ من اليمين كما اذا قال متى لم اطلقك فانت طالق وهذا اذا لم ينو

شيئا واما اذا نوى الوقت والشرط المحض فهو على ما نوى اتفاقا ومن

وما وكلما يدخل في هذا الباب اي باب الشرط وفي كلمة كل معنى الشرط

ايضا من حيث ان الاسم الذي يتعقبها اي كلمة كل اي ما اضيف اليه

كل يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام اي اذا اريد منه معنى الشرط

٢٩٣

ط المطلق کما یقتضی اطلاق المتن بل الحکم مقید بالقید ارادة معنی الشرط ۱۲ بحر الزاخر ۱۳ قوله وعلم الواو بمعنی الفاء وہذا المجرد تائید مذہبہما ۱۲ حاشیه مولانا جوڑ

حواشی
متعلقه صفحه
۲۹۳

۶ قوله لظرفية مثل اذا

اذ خرجت خرجت ای اخرج وقت خروجک

تعلیقا لخروجک بخروجه بمنزلة تعلیق الجزاء بالشرط

الالازم انجعلوه کمال الشرط ۱۲ تلویح ۷ قوله لازمة کما

الابهام اللازم للشرط فکانت کلمة شبیهان علی الکمال فلا

[illegible]

یسقط عن معنی الوقت [illegible]

کمال شابهها بان [illegible]

نوردهم

۸ قوله واما مع الجزاء [illegible]

[illegible]

۹ قوله وفي هذا الباب [illegible]

[illegible]

۱۰ قوله وکل [illegible] الافراد [illegible]

[illegible]

۱۱ قوله ومعنی الشرط [illegible]

۱۲ [illegible]

[illegible]

يؤتى بفعل بعد ذلك لا اسم لان الاسم لا يصلح للشرط لانه لا بد للشرط من ان يكون مرامترددا وذلك فى الافعال دون الاسماء فاذا اوجد بعده فعل وصف هو به صار بذلك صالحا لها وهى اى كلمة كل يوجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره والاحاطة تستفاد من كل والافراد يستفاد من المضاف اليه فمعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده فى ثبوت الجزاء له كانه هو وحده وليس معه غيره هذا ما تيسر لى من تلخيص القواعد وجمع الفوائد والزوائد والله اعلم بالصواب

تمت

قطعه تاريخ طبع از فقير محمد عبد الله عفى عنه والديه كاتب اين كتاب ساكن قريه كوٹ وارث من مضافات وزير آباد

بشنويد اى طالبان اين مژده جانبخش را
كز عنايات خدا ماموله گشته حصول
اندرين ايام شد مطبوع والها اين كتاب
اعنى اين شرح حسامى در فن علم اصول
از فيوض تاجر نامى وباخلق نكوست
كلكتهين منت نهاده بر سر جمله فحول
داد فرمان بهر تحريرش چو با اين بنده
كردمش تحرير وتصحيحش پى هر ذى عقول
چون بصد خوبى وزيبائى شده مطبوع خلق
دوستان گشتند از سن سال طبعش راسول
گفت طرفه بهر تاريخش زروى جد وجهد
مولوى يعقوب در بحث اصول آمد قبول

١٣١٠ه



بتصحيح : مولانا غلام نبى تونسوى الراجى الى مغفرة ربه القوى